



مركز تاريخ مصر المعاصر

الخطاب السياسى الصوفى فى مصر

قراءة فى خطاب عبد الوهاب الشعرانى للسلطة والمجتمع

٥٥

د. محمد صبرى الدالى

الخطاب السياسى
الصوفى فى مصر



الإدارة المركزية للمراكز العلمية
مركز تاريخ مصر المعاصر

الخطاب السياسى الصوفى فى مصر

قراءة فى خطاب عبد الوهاب الشعرانى للسلطة والمجتمع

د. محمد صبرى الدالى
كلية الآداب - جامعة حلوان



(١٤٣٢هـ - ٢٠١١م)

الهيئة العامة
لدار الكتب والوثائق القومية
رئيس مجلس الإدارة
أ. د. أحمد مرسي

الدالي، محمد صبري.
الخطاب السياسي الصوفي في مصر: قراءة في خطاب عبد الوهاب الشعراني للسلطة والمجتمع/ محمد صبري الدالي. ـ القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، الإدارة المركزية للمراكز العلمية، مركز تاريخ مصر المعاصر، 2004-
٢٤٧ ص؛ 24 سم.
تدمك 3 - 0793 - 18 - 977 - 978
١ - التصوف الإسلامي
٢ - الشعراني، عبدالوهاب بن أحمد بن علي الحنفي، ١٤٩٣ - ١٥٦٥
أ - العنوان
٢٦٠

إخراج وطباعة:
مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة.

www.darelkotob.gov.eg
رقم الإيداع بدار الكتب ٥٤١٧/٢٠١١
I.S.B.N. 978 - 977 - 18 - 0793 - 3



الإدارة المركزية للمراكز العلمية
مركز تاريخ مصر المعاصر

مصر النهضة

سلسلة دراسات علمية فى تاريخ
مصر الحديث والمعاصر

للمراسلات / مركز تاريخ مصر المعاصر / دار الكتب والوثائق القومية / كورنيش النيل. رملة بولاق.

تصديـر

قبل عشرين عاما ، وفى سنة ١٩٨٣ على وجه التحديد بدأ «مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر» فى إصدار سلسلة تحت عنوان «مصر النهضة»، وكما جاء فى مقدمة عددها الأول فقد سعت إلى تحقيق ثلاثة أهداف هى: خدمة قضايا الوطن المصرى والالتزام بالجدة والموضوعية على أن تكون فى كل دوائر التاريخ المصرى الاقتصادية والاجتماعية والفكرية لغزل نسيج متشابك «صنعته الأجيال الماضية بكل تؤدة ، وبدرجة طيبة من الإتقان».

وسار موكب «مصر النهضة» لنحو عقد أو يزيد قليلا، فقد صدر آخر أعدادها عام ١٩٩٧، تم خلالها إصدار ٥٤ كتابا، أولها تحت عنوان «الأصول التاريخية لمسألة طابا- دراسة وثائقية» لكاتب هذه السطور، وآخرها من وضع الدكتور أحمد زكريا الشلّق «الحزب الديمقراطى المصرى ١٩١٨ - ١٩٢٣».

وكانت رحلة طويلة فى بحر التاريخ المصرى المتلاطم ، ففى محاولة لتحقيق رسالة السلسلة التنويرية صدر أكثر من عمل، الجذور التاريخية لتحرير المرأة المصرية، رؤية فى تحديث الفكر المصرى، المرأة المصرية والتغيرات الاجتماعية، وفى سعى للعناية بتاريخ المؤسسات صدرت أعمال عديدة، مجمع اللغة العربية، الجامعة الأهلية بين النشأة والتطور، جمعية مصر الفتاة، كما حظى التاريخ الاجتماعى بمساحة لا بأس بها من اهتمام «مصر النهضة» ، فصول فى تاريخ تحديث المدن فى مصر ، اليهود فى مصر، تطور الحركة النقابية للمعلمين فى مصر، هذا فضلا عن الكتابات التى عنيت بالشأن السياسى والصحفى والديبلوماسى.

وفى ظروف نتجت عن الفصل بين الهيئة المصرية العامة للكتاب وبين دار الكتب التى كانت تصدر السلسلة عن أحد مراكزها توقف إصدارها الأول، غير أنها لم توارى التراب فقد ظلت تجيش فى نفوس القائمين على مركز تاريخ مصر المعاصر الرغبة فى أن

تعاود الظهور لتؤدى نفس الخدمة التى طالما أدتها من قبل.. فى خدمة الكتاب الذين يبحثون عن نافذة حرة للإطلال ، وخدمة القراء المتشوقين لكتاباتهم.

وقد نجحت اللجنة العلمية للمركز التى أتشرف بأن أكون مقررها فى سعيها إعادة «مصر النهضة» إلى الوجود فى إصدارها الثانى، على أن تكون أكثر انتظاما، كل ثلاثة أشهر، وأسندت رئاسة تحريرها إلى مؤرخ نابه، هو الأستاذ الدكتور أحمد زكريا الشلّق، الذى أراه بحق امتدادا طبيعيا لنا، بعد أن أعجزتنا الظروف الصحية، وأثقلتنا الأعباء عن الاستمرار فى هذه المهمة الصعبة.

دعونا ندعو لرئيس التحرير الجديد بالتوفيق ، و«لمصر النهضة» فى إصدارها الثانى بالازدهار،

وعلى الله قصد السبيل ،،،

دكتور يونان لبيب رزق

تقــديم

يتناول هذا الكتاب «الخطاب السياسى الصوفى فى مصر، قراءة فى خطاب عبد الوهاب الشعرانى للسلطة والمجتمع» الذى نقدمه للقراء دراسة موضوع جديد فى مجاله، جديد فى العصر الذى يتناوله، ثم هو جديد بمنهج كاتبه وأسلوبه فى الكتابة و المعالجة.. إنه ينطلق من فكرة تقييم دور الفرد أو الزعيم فى صناعة التاريخ، متخذا من شخصية وكتابات ومواقف الشيخ عبد الوهاب الشعرانى (٨٩٨ ـ ٩٧٣ هـ / ١٤٩٢ ـ ١٥٦٥م) مجالا لكنه يصب، ليس فقط فى دراسة الخطاب الصوفى فى مصر، وإنما يصب فى الهدف الأسمى، وهو محاولة الكشف، بشكل علمى، عن أسباب النهضة، أو التعثر، فى تاريخنا الوطنى.. وهو ما صدرت هذه السلسلة من أجله..

والمؤلف، الدكتور محمد صبرى الدالى، مدرس التاريخ الحديث والمعاصر بكلية الآداب، جامعة حلوان، الذى يمتلك خبرة كبيرة بموضوعه، مذ كان يدرس لدرجة الماجستير، إذ يحفل على نحو خاص بتناول الجانب السياسى، فكراً و ممارسة، فى شخصية الشعرانى، الذى كان يبدو فى نظر مواطنيه باعتباره زعيما دينيا صوفيا استعانوا به لمواجهة مشكلاتهم مع السلطة، فإنه يربط ذلك بقضية الزعامة السياسية، باعتبارها ظاهرة بشرية لا تعلو على النقاش والنقد، فأحداث التاريخ يلعب فيها البشر دورا مهما، بما يمثلونه من رموز سياسية أو اجتماعية أو دينية وغيرها، ومن ثم فإن رجال الدين والصوفيين الذين يكتبون ويفتون ويرشدون الناس ويوجهونهم. يقومون بدور لا يقل أهمية وخطورة عن رجال السياسة.

وبالرغم من اهتمام نفر من الكتاب والباحثين المصريين بدراسة الشعرانى، باعتباره إماما للتصوف، بل وزعيما دينيا، هذا الاهتمام الذى تأخر إلى القرن العشرين، والذى تركز فى تحقيق ونشر الكثير من أعماله بشكل أساسى، إلا أن مؤلفنا رأى أن ما نشر لم يحط بهذه الأعمال بعمق يتناسب وقدر الرجل وأهميته، فضلا عن عدم ربطها بالسياق

التاريخى الذى كتبها فيه الشعرانى، مما باعد بينها وبين الموضوعية العلمية. ناهيك عما كتبه الأجانب والمستشرقون عن القضايا الصوفية عند الشيخ، مما يدخل فى إطار دراستهم للتصوف الاسلامى لفهم العالم الاسلامى بشكل عام.

وقد حدا ذلك بمؤلفنا أن يحيط بما أتيح له مما كتبه ونشره الشعرانى، من خلال قراءة عميقة و متأنية، تضع هذه الكتابات والقضايا التى تناولتها فى سياق ظروف حياة الشيخ الخاصة وتتبعها عبر هذه الحياة لفهم مدى تطورها من ناحية، وتضعها كذلك فى سياقها من تاريخ مصر خلال العصر الذى كتبت فيه من ناحية أخرى. وقد أكد الكاتب أنه اختار الجانب السياسى من حياة ومواقف وتراث الشعرانى باعتباره رمزا من رموز «المصريين» فى علاقتهم «بالسلطة»، وهو ما يكشف عن مدى تأثر المصريين بآراء وتوجهات بعض رجال الدين والتصوف، الذين كانت لهم سلطة معنوية كبيرة على مواطنيهم أهلتهم أن يلعبوا دورا مهما فى تشكيل موقف المصريين من السلطة السياسية القائمة، كما بينت الدراسة إلى أى حد استفادت هذه السلطة من ذلك. وفى تقدير الكاتب، وهو محق فى ذلك، أن تراث الفكر السياسى و الاجتماعى والدينى يمتد، بشكل أو آخر، إلى الفترات التالية من التاريخ، ومن ثم فإن دراسته تفسر الكثير من القضايا والمشكلات والممارسات السياسية للصفوة الفكرية والدينية، وخطابها الموجه إلى السلطة والمجتمع جميعا، ومن هنا تصب الدراسة فى تشكيل الوعى بالحاضر.

لقد قدم لنا الدكتور محمد الدالى دراسة على جانب كبير من الأهمية والجدية للخطاب الفكرى والسياسى للشعرانى فى ضوء كتاباته ذاتها، وفى ضوء ما كتب عنه، مدحا أو قدحا، ولم يكتف بما اهتم بموضوعه أو أحاط ببعض جوانبه من مؤلفات وكتب الرحالة والمؤرخين، وإنما غاص فى كتب التصوف والفقه والأدب وكتب الطبقات والتراجم والمنطق وغيرها، والتى تشكل مصادر غير تقليدية بالنسبة للمؤرخين، ليخرج لنا دراسة تحرر فيها من أسر نظرية دور الفرد أو الزعيم فى التاريخ، موضحا مدى أهمية الخطاب السياسى للشعرانى بالنسبة للدولة ولرموزها السلطوية القيادية، وعلاقاتهم جميعا بالمجتمع المصرى..

بقيت لى كلمة عن هذه السلسلة أود فيها التعبير عن امتنانى وشكرى للجنة العلمية المشرفة على مركز تاريخ مصر المعاصر ومقررها الأستاذ الدكتور يونان لبيب رزق - والتى أشرف بعضويتها - كما أزجى الشكر لدار الكتب والوثائق القومية وعلى رأسها الأستاذ الدكتور أحمد مرسى رئيس مجلس إدارتها، والإدارة المركزية للمراكز العلمية برئاسة الأستاذ الدكتور رفعت هلال، لحرصهم جميعا وحماستهم لاستئناف إصدار السلسلة، التى شرفتنى اللجنة العلمية الموقرة عندما عهدت إلى بمسئولية رئاسة تحرير «مصر النهضة» التى أسسها وأشرف عليها الأستاذ الدكتور يونان لبيب رزق، لنستأنف ما بدأه بالسير بها نحو أهدافها المنشودة، وعلى رأسها تقديم الأبحاث العلمية الرصينة ونشر الثقافة التاريخية الجادة التى تعالج قضايا وموضوعات تاريخ مصر الحديث والمعاصر، وتبحث بشكل خاص عن عناصر وعوامل النهضة والتطور فيه..

ونحن - هيئة تحرير السلسلة - إذ نأمل أن نتواصل بشكل حميم مع الباحثين والمثقفين و القراء جميعا، فإنما نود التأكيد على تقديرنا واحترامنا لحرية البحث العلمى وما ينتج عنه من آراء وأفكار وطروحات، مهما اختلفنا معها، مدركين فى ذات الوقت أن الخلاف فى الرأى لا يعبر عنه إلا بالنقد والمراجعة والتعليق، فى إطار التقاليد العلمية والحضارية الحقة، مادام هدفنا الأسمى هو خدمة تاريخ وطننا العزيز و نهضته ،،،

والله والوطن من وراء القصد

رئيس التحرير

دكتور أحمد زكريا الشلق

يناير ٢٠٠٤

إهداء

إلى صوفية مصر ومُتصوفيها ...

لعل خطاب الحاضر والمستقبل للسلطة والمجتمع يكون أكثر صدقاً وإيجابية ونفعاً من خطاب الماضى، فى وطن يستحق المزيد من الصدق فى الأقوال والأفعال..

المقدمـــة

حظيت دراسة الشخصيات «التاريخية» فى التاريخ المصرى الحديث والمُعاصر بقدر لا بأس به من الإهتمام فى القرن العشرين. وأحسب أن هذا الإهتمام إنما جاء لثلاثة أسباب رئيسية، أولها: تأثر بعض المُؤرخين والمثقفين المصريين بنظرية «دور الرجل العظيم/ البطل/ الزعيم » فى صناعة التاريخ، تلك النظرية التى كان «توماس كارلايل» من أول وأبرز المؤسسين لها والداعين إليها. أما ثانى هذه الأسباب فيعود إلى تناسب فكرة الرجل العظيم ـ إلى حد ما ـ ومُعطيات التاريخ المصرى الحديث والمعاصر، ومن ثم إمكانية تفسيره فى ضوئها أو بمقتضاها ـ من وجهة نظر بعض المُؤرخين والمُثقفين ـ سواء بالقبول والتأييد أو بالدحض والرفض. أما ثالث هذه الأسباب فيتمثل فى محاولات البحث المُستمرة عن أسباب النهوض والتعثر فى تاريخنا الحديث والمُعاصر. وبُناء على ذلك نستطيع العثور على العديد من الدراسات التاريخية والإجتماعية والفلسفية ـ التى كُتبت عن « شخصيات تاريخية » سياسية أو دينية أو فكرية عاشت بشكل خاص فى القرنين التاسع عشر والعشرين.

وإذا كان البعض يرى أنه من غير المحبب ولا الضرورى فى كثير من الأحيان تناول الجانب الدينى فى حياة الزعيم السياسى، فإننا نرى أنه من المقبول بل والمهم دائماً تناول الجانب السياسى وغيره من الجوانب فى فكر وممارسات «الرجل العظيم»، سواء كان من رجال الدين أوالعلم أوالفكر. وبالمثل فإذا كانت الزعامة السياسية ظاهرة أو قضية تقبل النقاش أو النقد فى الكثير من الأمور العامة ؛ فإن رجل الدين «العظيم»، وعلى العكس من ذلك، هو شخصية تُدرس فى الغالب ـ ومن المُحافظين والمؤيدين «أوالتابعين» بشكل خاص ـ بإعتبارها كُلاً كاملاً وإيجابيا، ولا يُقبل الإقتراب منه بالنقد، بل بالتبعية والمدح فقط، وأحسب أن تلك القضية تتصل بالماضى والحاضر على حد سواء. هذا على الرغم من أن تأثير رجل الدين ذائع الصيت حين يُفكر ويكتب ويُفتى ويُوجه الناس هو تأثير لا يقل خطورة ـ فى إيجابيته أو سلبيته ـ عن تأثير الزعيم السياسى.

كان عبدالوهاب الشعرانى هو أهم الشخصيات الصوفية شُهرة فى مصر إبان العصر العثمانى، حتى لقد درج البعض على جعله «زعيماً» دينياً وإجتماعياً وسياسيا. ومن هنا فقد حظى باهتمام ملحوظ فى القرن العشرين وحتى الآن، وبشكل لا ينفصل عما أشرنا إليه من الإهتمام بقضية دور الرجل العظيم فى التاريخ المصرى. ويُعتبر الدكتور زكى مبارك هو أول من كتب عن الشعرانى بإستفاضة ـ إلى حد ما ـ فى القرن العشرين وذلك ضمن كتابه «التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق». ثم جاء من بعده الدكتور توفيق الطويل ليكتب عن الشيخ دراسة كاملة بعنوان: «الشعرانى إمام التصوف فى مصر»، بالإضافة إلى ما كتبه عنه فى دراسته «التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى». وكذلك فعل الأستاذ طه عبد الباقى سرور حين كتب كتابه: «الشعرانى والتصوف الإسلامى». ثم هناك أيضاً دراسة الشيخ عبد الحفيظ القرنى عن «عبدالوهاب الشعرانى إمام القرن العاشر». وبالإضافة إلى تلك الدراسات، هناك الإهتمام الكبير فى مصر بنشر أعمال الشيخ. والمُلاحظ على الدراسات المصرية ـ فى كثير من الأحيان ـ إما أنها لم تقترب من مُؤلفات الشعرانى الكثيرة بعُمقٍ كاف، وهو ما لا يتناسب وحياة وأفكار الشيخ ؛ أو أنها لم تُحط جيداً بتاريخ مصر آنذاك، وهو ما حال دون فهم ما كتبه الشيخ ووضعه فى موضعه السليم ؛ ناهيك عن أنها ـ أى الكتابات المصرية ـ قد غلب عليها اتخاذ « موقف ما » من الشعرانى، بإستثناء ما كتبه الدكتور زكى مبارك، وإلى حد ما ما كتبه الدكتور توفيق الطويل. والواقع أن الأمر الأخير يتصل بقضية الهدف من كتابة التاريخ. فهل يُكتب التاريخ لتمجيد أشخاص معينين؟. أم أنه يُكتب بهدف تحقيرهم ؟. أم أنه لا يُكتب لهذا الهدف أو ذاك، بل من أجل محاولة الوصول قدر الإمكان إلى الحقائق بعيداً عن التمجيد والتهويل، أو التحقير والتهوين؟.

من ناحية أخرى هناك العديد من الدراسات الأجنبية التى تناولت بعض النواحى فى حياة وفكـــر الشعرانى بالدراسة، ولعل دراسة الباحث مايكل ونتر والتى عنوانها - Society & Religion in Early Ottoman Egypt ..Studies In The Writtings of 'Abd al Wahháb al-Sha'ráni هى آخر تلك الدراسات، وربما أهمها. على أية حال، فقد وزع

الباحثون الأجانب جهودهم فى دراسة الشعراني ـ منذ البداية وحتى الآن ـ ما بين ترجمة بعض مؤلفات الشيخ، أو مقتطفات منها، إلى بعض اللغات الأوربية، مع التعليق عليها؛ أو بإجراء بعض الدراسات على بعض أفكاره وممارساته الصوفية والفقهية والإجتماعية والسياسية. ولقد تم ذلك فى إطارين أساسيين: إما فى إطار تناول بعض القضايا الصوفية عند الشيخ، وذلك فى محاولاتهم الإستشراقية لدراسة التصوف الإسلامى بشكل عام ؛ وإما فى إطار التعرف على التصوف الإسلامى ورجاله وأفكارهم، وذلك فى محاولاتهم لفهم العالم الإسلامى ـ أو أجزاء معينة منه ـ ومن ثم فهم كيفية التعامل معه سياسياً ودينياً وإقتصادياً واجتماعيا. ومن البدهى أن هذا الإتجاه يحمل أحياناً من السلبيات والأخطار أكثر مما يحمل من الإيجابيات والفوائد.

إن مشكلة ما كتبه الشعرانى أنه فى قسم منه لم يصل إلى أيدينا، وذلك لتشتته فى مكتبات عديدة بالعالم أو حتى ضياعه. أما ما وصل إلي أيدينا فهو حمّال أوجُه، شأنه فى ذلك شأن كل ما كتبه الشيخ. ومن ثم فقراءة مؤلفات الشيخ ـ فى ظاهرهاـ قد تؤدى بالباحث والقارىء إلى أقصى اليمين فى فهم آرائه تارة، وتارة أخرى إلى أقصى اليسار. وأحسب أن حل مثل هذه المشكلة إنما يحتاج إلى قراءة كل مؤلف للشيخ قراءة عميقة، مع الوضع فى الإعتبار ظروف مصر التى كُتب فيها، وكذا ظروف حياة الشيخ نفسه، ثم مقارنة ما قاله عن قضية ما فى بداية حياته بما قاله عنها فى فترات أخرى، ثم ملاحظة مدى تطويره أو تغييره لآرائه، وأسباب ذلك، وظروفه. وأزعم أننى حاولت إنتهاج هذا المنهج فى دراستى هذه.

والواقع أن مؤلفات الشعرانى تعُج بالقضايا الدينية / الصوفية والإجتماعية والسياسية التى كانت مطروحه فى عصره، أو كانت مطروحة أحياناً لديه هو بشكل خاص. أما اهتمامى فى هذه الدراسة بقراءة الجانب السياسى فى فكره وحياته وخطابه، فقد جاء للعديد من الأسباب:

أولاً: لطالما تناول الباحثون بالدراسة الوضع السياسى من خلال التعرض لنظم الحكم ومدى قوتها أو ضعفها، وكذا شخصيات الحكام، ومدى عدلهم أو ظلمهم. وبمعنى أخر كان الإهتمام الرئيسى ينصب على قضايا «السلطة والمصريين». وفى هذا الإطار يمكن القول أن الحديث عن موقف المحكومين من السلطة قد أُهمل كثيرا. وأحسب أننا بحاجة إلى بعض التوازن، وأن ذلك التوازن يكون من خلال تناول موقف المصريين من نظم الحكم والحكام. إنها إذن محاولة صغيرة فى سبيل إعادة الإهتمام بـ « علاقة المصريين بالسلطة» بل وإعادة النظر فى تلك العلاقة وفلسفتها. وربما أدى بنا هذا النوع من الدراسة إلى فهم المزيد أو الجديد عن تاريخنا ـ كشعب وكمحكومين ـ وليس عن تاريخ الحكام فقط.

ثانياً: كثيراً مانتحدث عن طاعة المصريين للسلطة وانصياعهم لها، أو عن رفضهم وعصيانهم لها، وذلك وفقاً لُممارسات السلطة ومدى ظلمها أوعدلها فقط. وأحسب مرة أخرى أننا لا زلنا بحاجة إلى دراسة مدى تأثر المصريين فى ذلك بآراء وتوجيهات بعض رجال الدين والتصوف الذين كانوا يتمتعون بسلطة معنوية ضخمة على المصريين آنذاك، ومدى إستفادة السلطة من ذلك. وفى اعتقادنا أن رجال الدين (والتصوف خاصة) قد لعبوا دوراً مُهماً ومُؤثراً فى تشكيل موقف المجتمع من السلطة. ولقد كان الشعرانى من أبرز الأمثلة على ذلك فى القرن السادس عشر الميلادي خاصة والعصر العثمانى عامة. لقد جمعت الرجل علاقات قوية مع العديد من رموز السلطة من مُختلف المستويات، وفى الوقت نفسه كانت له علاقاته المُتشعبة والعميقة أحياناً بالمجتمع المصرى بكل طبقاته وطوائفه ودياناته ومذاهبه. ومعنى هذا أن الشيخ لم يعِش مُعتكفاً على نفسه فى زاويته وبين مريديه. وهكذا يُصبح من المفيد دراسة علاقته بالسلطة وخطابه إليها، ومدى تأثر المجتمع بذلك.. على اعتبارها دراسة حالة جيدة.

ثالثاً: اعتقاد الباحث بأن التراث السياسى والإجتماعى والفكرى والدينى لا يتوقف على فترة بعينها، بل يمتد - إذا ما سنحت له الظروف - إلى فترات طويلة لاحقة. وإذا كان المجتمع المصرى لايزال يعانى الكثير من المشكلات فى المُمارسات السياسية للصفوة الفكرية والدينية فيه، وكذا من خطاب تلك الصفوة الذى قد يصل إلى حد التناقض عندما يكون مُوجهاً للسلطة والمجتمع فى آن واحد.. فإننا نستطيع العثور على أسباب ذلك واضحة فى تراثنا. وخطاب الشعرانى هو مثال جيد للغاية على ذلك.

وفى سبيل القيام بهذه المهمة، قسمت الدراسة إلى ستة فصول وخاتمة. لقد كان من العسير تناول خطاب الشعرانى السياسى وفهمه بدون دراسة حياته ومعرفة الأمور ذات الأهمية فى التأثير فيها، وذلك على اعتبار أن فكر الشيخ قد نبع فى أهم مصادره من واقع حياته الصوفية والإجتماعية والفكرية. وهكذا كان الفصل الأول بعنوان: «التكوين الإجتماعى والفكرى والدينى للشعرانى وفيه عرضت للمراحل الرئيسية لحياته، وتأثير كل مرحلة فى صنع الشيخ الذى عرفه أهل عصره وعرفناه. ومن ثم فقد تناولت أصوله الإجتماعية ودورها فى تزكيته لدى المجتمع، وطفولته بالريف وتأثيرها عليه، ثم انتقاله إلى القاهرة والتحاقه بجامع الغمرى وتردده على الأزهر. وناقشت نوعية التعليم الذى تلقاه، والشيوخ الذين تتلمذ على أيديهم تعليماً وتصوفا، ومدى استفادته من كل ذلك. ثم عرضت لمرحلة مدرسة أم خوند والزاوية، فناقشت ظروف انتقاله للمدرسة، وبنائه للزاوية واستقراره فيها، وعلاقة ذلك بالوضع السياسى فى مصر، وكذا بتطور مكانة الشعرانى نفسه حتى وفاته، وذلك فى ضوء عرض الملامح والأسباب الرئيسية التى جعلت من الشيخ رجلاً عظيماً، بل و « زعيماً » فى النهاية.

من ناحية أخرى، ما كان من الممكن دراسة الخطاب السياسى للشعرانى دون استيضاح مفهومه للسياسة. وهكذا كان الفصل الثانى عن «مفهوم السياسة عند الشعرانى» وذلك من خلال مؤلفاته. وفيه ناقشت مؤلفات الشيخ بوجه عام، وقمت

بعمل إحصاء لها وألحقته بالدراسة. أما مؤلفاته التى وصلت إلى يدى، فقد قمت بالعرض لها مُوضحاً ـ قدر الإمكان ـ تاريخ تأليفها، وهدف الشيخ من تأليف كل كتاب، ومدى تضمنه لآراء سياسية، هذا مع الوضع فى الإعتبار أن مناقشة تلك الآراء فيما يتصل بممارساتها العملية سوف تُتضمن بشكل مُفصل فى إطار فصول الدراسة. ثم أتبعت ذلك بالحديث عن مفهوم السياسة عنده ؛ ومن ثم تعرضت لمفهومها لديه تجاه المجتمع المصرى، ثم مفهومها لديه تجاه السلطة، وأنهيت الفصل ببيان وسائل الشيخ فى تطبيق مفهومه للسياسة.

لقد توزع الخطاب السياسي للشعرانى ما بين خطاب الدولة، وخطاب السلطان، وخطاب رموز السلطة «عمال السلطان». ولقد جاءت الفصول، من الثالث وحتى الخامس، لتغطى هذه التقسيمات. فالشيخ عاصر الدولتين المملوكية والعثمانية، وكان من المهم أن نبحث فى خطابه تجاههما. وهكذا جاء الفصل الثالث بعنوان «خطاب الشعرانى للدولة». وفيه جمعت كل ما عثرت عليه من خطابه تجاه «الدولة»، ثم صنفته مُراعياً التطورات السياسية الرئيسية، وأهمها سقوط الدولة المملوكية وقيام حكم الدولة العثمانية. ولقد انصب اهتمامى على الإمساك بتمايزات خطاب الشيخ وحقيقته تجاه الدولتين، وذلك من خلال دراسة شكل الخطاب ومضمونه وأهدافه ؛ واضعاً فى الإعتبار إمكانية وجود تباينات بين خطابه لشخص صاحب سلطة (مثل السلطان أو الباشا مثلاً) وبين خطابه للدولة التى تُمثل «كياناً سياسياً هُلامياً» يمكن الحديث فيه بقدر من الحرية بشكل مباشر أو غير مباشر. وهكذا عرضت لآرائه فى مدى ظلم الدولة المملوكية أو العثمانية للمصريين، و مدى كون أى منهما كانت تحكم بالشريعة أو بالسياسة، ثم أوضحت علاقة خطابه للدولة بوعيه بمفهوم «الوطن». وأخيراً تناولت بعض الأسباب التى جعلته قادراً على طرحه لهذه الآراء.

فإذا كان الشيخ قد وجد بعض الحرية فى خطابه للدولة، فماذا عن خطابه للسلطان الذى كان يمثل رأس السلطة دائماً ؟. هكذا جاء الفصل الرابع عن «السلطان فى خطاب

الشعرانى» وفيه قسمت خطابه إلى قسمين: خطابه للسلطان المملوكى، ثم خطابه للسلطان العثمانى. وفى كل قسم حاولت أن أوضح مدى احترام الشيخ أو تبجيله لهذا السلطان أو ذاك فى ضوء المتغيرات السياسية، وكون الشعرانى فى النهاية من «الرعية». وهكذا تناولت العديد من الأمور، بداية من استخدامه للألقاب فى حديثه عن السلاطين المماليك أو العثمانيين، مروراً بقضايا مثل مشروعية حكم السلطان، وظلمه أوعدله، وصولاً إلى قضية الطاعة المطلقة له وما تفرضه من واجبات. ولقد حاولت تناول كل ذلك فى إطار مناقشة فكر الشعرانى السياسى، ومدى تدعيمه له من خلال القرآن والحديث والفقه والتراث الإسلامى، وهو أمر حرصت ـ قدر الإمكان ـ على اتباعه فى كل فصول الدراسة.

بيد أن السلطان لا يمثل دائما إلا رأس «السلطة» كما أن مقره ـ فى العصر العثماني كان فى استانبول. فماذا عن خطاب الشيخ لمن يمثلون سلطة السلطان فى مصر ؟. بناء على ذلك جاء الفصل الخامس عن «خطاب الشعرانى لرموز السلطة فى مصر». وفيه جمعت كل ما استطعت من خطابه للباشاوات والدفتردارات وقضاة العسكر وقضاة الشرع والمماليك وشيوخ العرب وغيرهم من رموز السلطة فى العصرين المملوكى والعثمانى، وكذا علاقاته معهم. ثم قمت بمقارنة الخطاب بواقع علاقاته، وانتهيت إلى تقسيم الخطاب إلى مستويين رئيسين هما: الخطاب المثالى المتعالى، والخطاب العملى غير المتعالى، ثم ناقشت حقيقة هذين المستويين للخطاب فى ضوء علاقاته مع رموز السلطة. ولقد أنهيت الفصل بعرض بعض الملحوظات عن العوامل المسئولة عن صدور ذلك الخطاب من الشعرانى.؟

ولما كان الكثير من المصريين قد نظروا للشعرانى آنذاك باعتباره رجلاً عظيماً أو «زعيماً» صوفياً، فقد توجهوا نحوه لمساعدتهم فى الكثير من أمورهم ومشاكلهم مع السلطة، وكذا للإستفادة من آرائه فى كيفية التعامل معها. من ناحية أخرى فإن تقريب السلطة له لم يكن ليأتى من فراغ. فبالإضافة إلى البُعد الصوفى، كان الهدف السياسى

يطرح نفسه ضمن أهداف تلك العلاقة. ولقد كان الشيخ، وبسبب علاقاته الممتدة مع الطرفين، يحاول تلبية مطالب كلاهما. وهكذا فقد جاء الفصل السادس والأخير عن«قضايا المجتمع والسلطة فى خطاب الشعراني». وفيه تناولت موقف الرجل من عدة قضايا، ومنها قضية طاعة أولى الأمر، باعتبارها قضية تهم السلطة تماماً ؛ ثم قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر باعتبارها قضية تهم المجتمع والسلطة معا، ثم قضية ظلم السلطة للمجتمع وقضاء حوائج الناس لدى السلطة، باعتبارهما قضيتان تهمان المجتمع. وأخيراً تناولت خطابه عن بعض الأمور الأخرى العامة مثل قضايا الرشوة والنفاق والمراءاة والرضى. لقد تناولت ذلك كله لمعرفة ما إذا كان الشيخ قد ساند السلطة ضد المجتمع أم العكس، واعتمدت فى ذلك تماماً على ما جاء فى مؤلفاته بعد محاولة إعادة قراءتها بإمعان.

إن العصر العثمانى لم يعد كما كان في السابق ـ وكما رُدِّد كثيراً وطويلاً ـ عصراً مظلوماً من قلة كم الدراسات فيه، بل أمسى مظلوماً من كثرة الدراسات سواء تلك التى لا تُقدم الجديد، لأنها تجتر مقولات سابقة متناقضة أحياناً، أو تجمع كماً هائلاً من المعلومات وتُعيد كتابتها بدون إعمال العقل والبحث المدقق، أو لا تعتمد منهجاً واضحا.. أو حتى من تلك التى تُغالى فى التنظير. لقد غدا لدينا من الدراسات كماً كثيراً، ورغم ذلك لا زلنا لا نعرف بالتحديد ماذا يُمثل العصر العثمانى لنا؟!.

وفى اعتقادنا أنه على الرغم من كون الوثائق تُمثل مصدراً رئيسياً لدراسة العصر العثمانى، فإن المصادر الأخرى لا تقل عنها أهمية عند الحديث عن قضايا بعينها، مثل هذا الموضوع. إننا لا نعنى بتلك «المصادر الأخرى» فقط كتب المؤرخين والرحالة، ولكن نعنى بها أيضاً كتب التصوف والفقه والأدب والطبقات والمنطق وغيرها. ولقد اعتمدت هذه الدراسة فى الأساس على كتب التصوف والفقه والتراجم، بالإضافة إلى كتابات المؤرخين، وبعض الوثائق القليلة. هذا وإن كانت معظم الحواشى قد اعتمدت على مؤلفات الشعرانى، فإن هذا يتسق ومضمون الدراسة وهدفها.

ومن نافلة القول أن رغبتى فى دراسة الشعرانى، إنما تعود إلى فترة إعدادى رسالة الماجستير عن «دور المتصوفة فى تاريخ مصر فى العصر العثماني». لقد نزعت حينها إلى التعمق فى بعض القضايا التى اعتقدت فى أهميتها. لكن أستاذى الدكتور عاصم الدسوقى الذى أشرف على الرسالة، نصحنى بالإكتفاء بمس بعض هذه القضايا مساً خفيفا، وإرجاء البعض منها لبحوث مُتعمقة فى المستقبل. وقد عملت بنصيحته هذه بعد أن اقتنعت بمغزاها وأهميتها. وفى يناير ١٩٩٥عرضت الأفكار الرئيسية لهذه الدراسة فى سيمنار التاريخ العثمانى بالجمعية المصرية للدراسات التاريخية، وكان قد أُنشئ حديثا. على أية حال، فمنذ ذلك الوقت وأنا أُعاود التفكير فى هذا الموضوع، وأجمع المزيد من المادة العلمية عنه، وأُعدل فى أفكاره و جزئياته.. إلى أن سنحت لى الفرصة بالذهاب إلى اليابان فى منحة علمية لمدة عامين فكانت فرصتى للعكوف على إعادة كتابته. وعندما عُدت إلى مصر عملت على تنقيحه من جديد بالإضافة والحذف، حتى جاء على هذه الصورة بعد أكثر من ثمان سنوات.

إننى مدين فى إنجاز هذا العمل إلى العديد ممن أفادونى أو ساعدونى، ومن ثم أجد لزاماً علىّ أن أوفيهم بعض ما يستحقونه. خالص شكرى وتقديرى إلى أستاذى الدكتور عاصم الدسوقى الذى قرأ الدراسة فى صورتها الأولى، وكانت له ملاحظات دقيقة ومفيدة. وإلى أستاذى الدكتور على بركات الذى أفادنى بخبرته فى بعض النقاط التى كانت بحاجة إلى إعادة نظر. وإلى الأستاذ الدكتور إيجى ناجاساوا الذى تعاون معى تعاوناً مُثمراً أثناء فترة وجودى باليابان فكان نعم المُضيف فى وطنه. وإلى الأستاذ الدكتور ماساتوشى كيسائيتشى الذى لم يتوان عن تذليل بعض الصعاب أمامى كلما دعت الضرورة لذلك، وإلى صديقى الدكتور زكريا الرفاعى الذى طالما حاول كل منا أن يشحذ همة الآخر فى اللحظات الصعبة، وإلى زوجتى التى ساعدتنى فى كتابة هذا البحث على الكمبيوتر. ولا يفوتنى هنا أن أوجه شكرى هنا إلى « الجمعية اليابانية لتطوير العلوم» التى أعطتنى منحة قيمة لمدة عامين استطعت خلالهما أن أكتب الجزء الرئيسى من هذه

الدراسة، وكذا للقائمين على مشروع «دراسات الحضارة الإسلامية» وخاصة الأستاذ الدكتور تسوجيتاكا ساتو، لما تعلمته معهم من أمور جديدة و مُفيدة فى الحياة والعلم. وأخيراً شكرى الجزيل إلى كل القائمين على إصدار سلسلة « مصر النهضة» وخاصة الأستاذ الدكتور أحمد زكريا الشلق لما وجدته فيهم من تعاون ورحابه صدر.

لقد كتبت هذه الدراسة لا من منطلق إعتناقى لنظرية دور الفرد (الرجل العظيم/ الزعيم) فى صناعة التاريخ، ولا من منطلق التمجيد فى الشعرانى وتأكيد زعامته، ولا لنقده فقط، ولا حتى للدفاع عنه أو الهجوم عليه. إنها فقط محاولة لدراسة الخطاب والفكر السياسى للشعرانى فى ضوء ما كتبه بنفسه، وما قيل عن زعامته، وما كُتب فى مدحه وتمجيده أو ذمه. بمعنى آخر.. لست من أنصار مدرسة الفرد، وإن كنت أعتقد بوجاهة بعض أفكارها، مثلها فى ذلك مثل غيرها من مدارس دراسة التاريخ. ولست من أنصار أو معارضى الشعرانى، بل دارساً لتاريخ التصوف فى مصر خلال العصر العثمانى. وأرجو من الله أن أكون قد وفقت فى تقديم ما فيه فائدة للوطن الحبيب.

د. محمد صبرى الدالى

أول يناير ٢٠٠٤

الفصل الأول

التكوين الإجتماعى والفكرى والدينى للشعرانى

لا يهدف هذا الفصل إلى عمل ترجمة للشعرانى أو كتابة سيرته للتعريف به، بقدر ما يهدف إلى مُحاولة البحث فى العوامل العديدة - الإجتماعية والفكرية والدينية والإقتصادية التى تراكمت وأدت فى النهاية إلى تكوين الشعراني - من حيث أُصوله الإجتماعية، وشخصيته، وتعليمه، وفكره، ومواقفه، وخطابه - وهى العوامل التى أدت أيضاً إلى شُهرته وعُلو مكانته فى مصر آنذاك، سواء بالنسبة للحُكام أو بالنسبة للمحكومين.

والواقع أن شُهرة الشعرانى وتألُقه لم يأتيا من فراغ، وإنما توافرت لهما عوامل عديدة.. بداية من نسبه وأصوله الإجتماعية، مروراً بنوعية التعليم الذى تلقاه، والشيوخ الذين تتلمذ على أيديهم، والأماكن التى عاش فيها لتلقى العلم ومُمارسة التصوف، وظروف العصر الذى عاشه، والمُجتمع الذى عاش فيه ؛ وصولاً إلى القُدرات الشخصية لديه. وفى اعتقادنا أن تحليل هذه العوامل الرئيسية مُجتمعة، والإمساك بكُنه التفاعلات المُتبادلة فيما بينها، هى أمور جد مهمة ؛ أولا : لفهم أسباب وصول الشيخ فى النهاية إلى هذه المكانه، وثانياً - وهو الأهم - لفهم خطابه السياسى المُتَضمن - وبشكل مُعقد ومُتناقض - فى خطابه الصوفى بشكل عام.

أورد الشعرانى نسبه بنفسه كالآتى: «عبد الوهاب بن أحمد بن على بن أحمد بن على ابن محمد بن زوفا بن الشيخ موسى - المُكنى فى بلاد البهنسا بأبى عمران - ابن السلطان أحمد بن السلطان سعيد بن السلطان قاشين (فاشين) ابن السلطان مُحيا ابن السلطان زوفا (ذوفا) ابن ريان بن السلطان محمد بن موسى بن السيد محمد ابن الحنفية بن الإمام على بن أبى طالب رضى الله عنه[1]». وفى موضع آخر أضاف أن هناك إسمان مطموسان فى هذا النسب قبل اسم محمد ابن الحنفية[2]. ولقد نقلت كتب التراجم والسير عنه ما ذكره بخصوص نسبه[3].

وأحسب أن الإثبات العلمى لصحة ما ذكره الشعرانى حول نسبه «الشريف» من عدمه هى مهمة ليست باليسيرة، وإن كنا نميل إلى عدم التشكيك فى أنه اعتبر نفسه من الأشراف[٤]. بيد أنه بإحصاء عدد جدود الشعرانى وصولاً إلى على بن أبى طالب (ر) وجدناهم ستة عشر جدا. فإذا أخذنا بقوله بوجود اسمين مطموسين قبل اسم محمد ابن الحنفية، لأصبحنا أمام ثمانية عشر جدا. وهذا يعنى أن متوسط الفرق فى العمر بين كل جد وآخر (من جده الأعلى على بن أبى طالب وحتى جده الأدنى على بن أحمد ـ الذى توفى فى حدود سنة ٨٩١ هـ/١٤٨٦م ـ هو حوالى خمسون عاما، وهذا متوسط مُرتفع إلى حد ما، وربما يعكس بعض الشكوك أو التساؤلات. وعلى أية حال فإن ما يهمنا مما سبق هو القول بأن عبد الوهاب الشعرانى كان على وعى واقتناع بنسبه هذا، بل ولقد افتخر به كثيراً وجعله من «منن الله» عليه[٥] ومن هنا فقد ذكره فى مؤلفاته لحفظه من الضياع[٦].

ولا يمكن إهمال أهمية هذا النسب ونحن نتحدث عن عوامل شُهرة الشعرانى. فالانتساب إلى الإمام على بن أبى طالب (ر) هو أمر له أهميته الواضحة عند الناس فى ذلك الوقت من الناحيتين الإجتماعية والدينيه. بل لقد وصل الأمر إلى أن الشيخ تحدث عن أحقية عائلته فى الخلافة من الناحية الرسمية، وأن هذا الحق كان مُثبتاً فى حُجة «عليها خطوط أولياء المغرب وعلمائها وقضاتها». بيد أن خوف الخلفاء العباسيين فى القاهرة وحرصهم على ألا ينتقل المنصب إلى غيرهم، أدى إلى إتلافهم لتلك الحُجة[٧].

بالإضافة إلى النسب «الشريف» الذى ذكره الشعرانى، هناك الإنتساب أيضاً إلى بيت «سُلطانى» وهو ما يعنى أن الرجل لا ينتسب إلى عائلة شريفة عادية، بل إلى عائلة شريفة «وسلطانية»، وهو ما كان يعطيه ميزة أخرى على معاصريه من المصريين عامة والأشراف خاصة. فإذا أضفنا الأمر الثالث، وهو كون عائلة الشعرانى مُوغلة فى التصوف، وأنها اختارت طريق التصوف وفضلته على سرير المُلك ـ وذلك بدءاً من جده الأعلى موسى، الذى جعله الشعرانى من الأولياء أصحاب الكرامات ـ[٨] لوجدنا

أنفسنا أمام أضلاع ثلاثة ومُهمة لُمثلث كان كفيلاً باعطاء الشعرانى أرضية إجتماعية ودينية قوية يقف عليها أمام معاصريه. وفى هذا الإطار يمكن فهم قوله: «أحمد الله تعالى حيث جعلنى من أبناء ملوك الدارين»(٩).

★★★★

وما نعرفه عن تنقلات عائلة الشعرانى ليس بالكثير. فقد نزح جده موسى، بُناء على أمر «إشارة» الشيخ أبى مدين المغربى، من تلمسان - بالجزائر إلى ناحية «هو» بصعيد مصر(١٠). ثم انتقلت العائلة بعد ذلك إلى شلقام لتستقر لبعض الوقت، ومن شلقام هاجر منها جد والده - أحمد - والُملقب بشهاب الدين إلى «ساقية أبى شعرة» وذلك بعد وفاة والده محمد بن زوفا. وفى زاوية أبى شعرة تزوج الشيخ أحمد من امرأة أنصارية، فأعقب منها ولداً لم يُقدر له أن يرى أباه الذى تُوفى سنة ٨٢٨هـ/ ١٤٢٤م. وهذا الولد هو «على الأنصارى الشعرانى» الجد الأدنى لعبد الوهاب الشعرانى(١١).

وحياة على الأنصارى لا تُقدم فحسب نموذجاً مُهماً لحياة صوفى مصرى عاش فى الريف فى القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى، بل قدمت أيضاً نموذجاً فريداً لعبد الوهاب الشعرانى نفسه. فعلى الأنصاري - الطفل - نشأ يتيماً فقيرا، لدرجة أنه كان يرعى بهائم بعض أهل بلدته «بالكراء» ليجد ما يعيش منه هو ووالدته الأرملة. وفى أثناء ذلك كان يحفظ القرآن الكريم فى الحقل ما بين الحين والأخر. لكن أحد المتصوفة «الفقراء السائحين» نصحه بالذهاب إلى القاهرة، والإلتحاق بالأزهر لتلقى العلم. وهنا وافقت أمه، رغم عَوَزِها وحاجتها إلى ابنها لمساعدتها فى أمور الحياة. وفى الأزهر تفوق على الأنصارى، حتى كان يُضرب به المثل - مع زميله زكريا الأنصارى - فى شدة الإجتهاد، وإن تفوق على الأنصارى فى الورع لدرجة أنه - وهو الفقير - لم يكن يأكل قط من طعام مصر لأنه «سُم فى الأبدان» لمجيئه من وجوه الظلم. ؟

بيد أن على الأنصارى عندما بلغ العشرين من عمره، خافت عليه أمه من «أهل مصر» وطلبت منه ترك الأزهر والعودة لبلدته والزواج والإستقرار، وقد كان. وفى «زاوية أبى شعرة» بدأ حياة جديدة مليئة بالنشاط سعياً وراء الرزق. فكان يستأجر الأرض لزراعتها

بمُشاركة بعض أهل القرية، كما افتتح دكاناً يبيع فيه ما يحتاجه أهل البلدة من إحتياجات يوميه بسيطة فى مأكلهم ومشربهم. وعندما يكسد سوق التجارة، فإنه كان يعمل بكتابة المصاحف والكتب، وبصناعة الطواقى - التى يبدو أنه أتقنها فى فترة مبكرة من حياته إبان عمله برعى الحيوانات - والتى كان البعض يشتريها منه، كل طاقية بدينار ذهب باعتبارها « بركة ». وإلى جانب ذلك كله، كان الرجل يعمل وكيلاً لزراعات أحد الأمراء، وهو محمد ابن عبد الرحمن «نائب جده» وذلك لتمكُنه من القراءة والكتابة والحساب.

وعلى الأنصاري - الفلاح والتاجر والحِرفى والكاتب والوكيل - لم يترك العلم ولم ينس فى يوم من الأيام أنه أحد أبناء الأزهر، بل استمر على درجة عالية من المعرفة والثقافة الدينية التى جعلته يتفوق على كل من جادله، خاصة فى الأمور الدينية. ولقد كانت مناقشاته مع ابنه أحمد - والد الشعراني - دليلاً على ذلك.

والرجل كانت له شبكة واسعة من الصداقات والعلاقات امتدت - بالإضافة إلى أهل قريته - إلى علماء وصوفية وقضاة، بل وأُمراء ومُباشرين. ونعثر فيمن ارتبط بعلاقات جيدة معهم على أسماء مُهمة ؛ مثل الشيخ زكريا الأنصارى (ت٩٢٦ هـ / ١٥١٨م)، والشيخ ابراهيم المتبولى (توفى نيف وثمانين وثمانمائة)، والشيخ أبى العباس الغمرى (ت ٩٠٥هـ / ١٤٩٩م)، والشيخ محمد النامولى (توفى إبان وجود الشعرانى فى القاهرة)، وهؤلاء كانوا يزورونه ويزورهم. ثم هناك القاضى الشيخ سراج الدين التلوانى، وأحد المباشرين وهو الشيخ خضر، والأمير محمد ابن عبد الرحمن.

وعلى الرغم من أن الرجل وصل - فيما يبدو - إلى درجة مهمة من تحسُن وضعه الإجتماعى، إلا أن ذلك لم يزِده إلا إيغالاً فى العلم والتصوف والورع. وهناك العديد من الأمثلة التى تدل على ذلك، وتُفيد أنه استغرق وقته مابين العمل والطاعات، وكان مُتمسكاً بالعمل بالكتاب والسُنة وفق فَهم محافظ، كما كان تصوفه مُعتدلا، وهو ما أدى إلى صدامه مع أتباع طريقتى البراهمة والأحمدية فى بلده، حيث منعهم هم و زُوارهم من إقامة احتفالاتهم «ما لم يلتزموا بالكتاب والسُنة».

والرجل لم يعش حياته لنفسه فقط، بل انتفع به أهل بلدته. لقد كانت له زاوية خارج البلدة، حيث مارس فيها تصوفه وعباداته، وفيها استقبل أيضاً زواره من الصوفية وغيرهم. وقد ألحق بالزاوية كُتاباً لتعليم أطفال القرية القراءة والكتابة و الحساب، وكذلك«لتأديبهم» ؛ وقد وصل عددهم بها فى وقت من الأوقات إلى مئة طفل وصبى. هذا بالإضافة إلى سبيل ماء يشرب منه الناس، ودورة مياه لقضاء حاجاتهم. ناهيك عن كثرة صدقاته على فقراء ومساكين القرية كلما استطاع ذلك(١٢).

أنجب على الأنصارى ثلاثة أولاد هم أحمد ـ والد عبد الوهاب الشعرانى ـ ومحمد، وعبد الرحمن(١٣). وعلى خلاف استفاضته فى ترجمته لجده، لم يعقد الشعرانى ترجمة مُستقلة لوالده، اللهم إلا بعض النُتف المُتناثرة هنا وهناك. ونستطيع القول بأن والده كان شافعياً بالوراثة، وأنه تلقى تعليمه على يد والده فى كُتابه. ومن غير المُؤكد إن كان قد ذهب إلى الأزهر أم لم يذهب، والراجح لدينا أنه لم يذهب(١٤). ولكن المصادر تُفيد بأن أحمد بن على الأنصارى كان « فقيهاً نحوياً ومُقرئاً، وكان ماهراً فى علم الفرائض وعلم الفلك. وكان يعمل فى الدوائر ويشُد المناكيب، وكان له شعر ونثر»(١٥). وإذا كنا نعلم أن الشيخ على الأنصارى كان مُتعمقاً فى القرآن والفقه، فلا نعلم أنه كان كذلك فى علم الفلك وغيره. ومن ثم فالمُرجح أن الشيخ أحمد تلقى تعليماً آخر على يد مشايخ غير والده. ولعل فى الجدل الذى تم بين الإبن «أحمد» والوالد «على الأنصارى» ما يُؤيد ذلك.

كان الشيخ أحمد أقل مُحافظةً فى أمور دينه عن والده، وربما جاز القول بأنه كان مُعتدلا. وعلى سبيل المثال كان الوالد على الأنصارى يرفض أكل الحمام لأنه يقتات فى الأساس على ما يجده فى حقول الناس. ولقد حاول إبنه أن يُثنيه عن ذلك الموقف، فأتى إليه بفتاوى العلماء التى تقول بجوازه. لكن الوالد استمر على موقفه على أساس أن «كل من الخلق يُفتى بقدر ما علمه الله». والأمر نفسه بخصوص توقفه عن أكل عسل النحل، وعندما حاول الإبن من جديد إقناعه بالعدول عن ذلك، دخل معه الأب فى جدل فقهى، انتهى ـ وكما يذكر الشعرانى ـ بأن « كشف والدى رحمه الله رأسه واستغفر وقال: مثلى لا يكون مُعلماً لك يا سيدى».(١٦) والخلاصة أنه من الواضح أن والد

الشعرانى كان أقل تشدُداً من جده، وأنه تلقى علوماً أخرى غير التى تلقاها، لكنه كان من شيوخ العلم والتصوف[١٧]. وعلى أية حال لم يُعمر والد عبد الوهاب الشعرانى طويلاً، إذ تُوفى الشيخ أحمد فى حدود شهر ربيع الثانى من سنة٩١١هـ / ١٥٠٥م، ليُدفن مع والده فى قبر واحد بجوار زاويتهم فى «ساقية أبى شعرة» تاركاً عشرة إخوة، منهم ولدين شقيقين هما عبد القادر وعبد الوهاب[١٨].

أما عبد الوهاب فقد وُلد فى قرية «قلقشندة» فى دار جده لأمه، ثم انتقلت به أمه إلى «ساقية أبى شعرة » حيث موطن والده وجده لأبيه، بعد مرور أربعين يوماً من تاريخ ولادته[١٩]. ولقد قضى الشعرانى فى تلك القرية سنوات عمره الأولى. والواقع أن الذين ترجموا لحياة الشعرانى قديماً وحديثاً قد اختلفوا ـ وإن كان خلافاً يسيراً ـ حول سنة مولده. فعبد الغنى النابلسى مثلاً يتحدث عن أن مولده كان فى سنة ٨٩٩ هـ / ١٤٩٣م . أما عبد الحفيظ القرنى فيُرجح أنه وُلد فى سنة٨٩٧ هـ / ١٤٩١م[٢١]. هذا فى حين أن على مبارك، وعمر رضا كحالة، وتوفيق الطويل يجعلون ولادته فى سنة ٨٩٨هـ[٢٢]. والواقع أننا نميل إلى الرأى الأخير؛ على أساس أننا عثرنا فى كتابات الشعرانى على ما يُرجحه[٢٣].

وعلى أية حال فقد عاش الشعرانى طفولته فى قريته بالريف، حتى قُرب وفاة والده، ومن قبله كانت والدته قد تُوفيت، ليُصبح يتيم الأبوين[٢٤]. وفى تلك الظروف الصعبة والغامضة، رحل إلى القاهرة، لكى يُواصل تعليمه، وذلك فى حوالى مُنتصف سنة ٩١١ هـ / ١٥٠٥م، لتبدأ مرحلة جديدة فى حياته.

قُلنا من قبل أن عبد الوهاب الشعرانى توفرت له من خلال «نسبه» ثلاثة أسس مُهمة بالنسبة لمُستقبله الإجتماعى والصوفى، وهى: شرف النسب، والإنتماء إلى بيت حاكم قديم، وإيغال هذا البيت فى التصوف. ومع أصوله الإجتماعيه (الريفية والعائلية) نجد العديد من العوامل الأخرى المُتشابكة بشكل مباشر أو غير مباشر.

أما الأصول الريفية فى بلد مثل مصر، والتى كان الريف يضم الأكثرية الكاثرة من سُكانها آنذاك، فلايمكن تجاهل تأثيرها الإيجابى على الشعرانى. صحيح أن النظرة الإجتماعية لأهل الريف فى عصر المماليك ـ كما كان الأمر من قبل ومن بعد ـ كانت

قاسية وظالمة، كما كانت حياتهم صعبة إلى حد كبير [٢٥]. بيد أن من الصحيح أيضاً أن هذه الأمور كانت تدفع ببعضهم دفعاً إيجابياً للأمام، وتُؤهل الكثيرين منهم لتحمل الصعاب، وتُحفزهم على استغلال ما يسنح لهم من فرص لتغيير واقعهم بعد الرحيل للحضر-والقاهرة خاصة ـ مُستغلين فى ذلك ما أورثتهم طبيعة حياتهم السابقة فى الريف من قُدرة على التعامل بنوع من «الصبر» على الظروف الصعبة، وكذا التعامل بقدر من «الذكاء الإجتماعى» مع غيرهم. ولقد كان الشعرانى نموذجاً فريداً فى هذه القضية. إن تأثير الأصول الريفية على الشعرانى يمكن العثور عليه فى عدة أمور أهمها:

أولاً: قدرته على تحمل الجوع والعطش والحرارة والبرودة وغيرها من مظاهر «الحرمان» فى صغره إبان يتمه وفقره و«مُجاهداته» فى السنوات الأولى لانخراطه فى طريق التصوف، بل وحتى بعد تيسر أحواله[٢٦]. ويُمكن إدراك أهمية ذلك بالمقارنة ـ على سبيل المثال ـ بين حياته، وبين حياة بعض المتصوفة المُعاصرين له من ذوى الأصول الحضرية، كأبناء البيت البكرى أو أبناء البيت الوفائى وغيرهم[٢٧]. وإذا كان الشعراني ـ وبشكل مثالى ميُرجع ذلك فى أحيان كثيرة إلى قوة إيمانه وعُمق « مُجاهداته الصوفية»، فإننا لايُمكن أن نغفل تأثير أصله الريفى فى ذلك.

ثانياً: غنى عن الذكر أن القُدرة على تحمل الجوع والعطش، وعلى إظهار الزهد والتقشف، كانت من الأمورالمُهمة للغاية آنذاك فى قبول أى مُريد صوفى جديد فى البداية، ثم شُهرته بعد ذلك[٢٨]. وهكذا فإن إظهار الشعرانى لتلك الأمور فى البداية، وإشاعتها عن نفسه بعد ذلك فى كتاباته، لم يكن ـ على الأرجح ـ ليأت جُزافاً، بل لعلمه بأهميتها له حتى يُرحب به المُجتمع الصوفى، بل والمجتمع المصرى بوجه عام[٢٩]. ومرة أخرى نستطيع أن نلمس بوضوح تأثير أصوله الريفية.

ثالثاً: على الرغم من أن الشعرانى لم يكن فلاحاً مُحترفاً للزراعة فى صغره، إلا أن أصوله الريفية قد جعلته قادراً على فهم الكثير من أمور الزراعة. ولقد استفاد الرجل من ذلك، حين قام باستئجار بعض الأراضى وزراعتها لحسابه بعد استئجار فلاحين يعملون بها[٣٠]. ولقد كان ذلك أحد المصادر الإقتصادية المُهمة لزاويته، وكذلك لبعض رحلات حجه وغيرها من الأمور[٣١].

رابعاً: تحدث الشعرانى كثيراً عن شدة اعتقاد الكثير من الفلاحين فيه واحترامهم له(٣٢). وإذا كان الأمر فى جزء منه يعود إلى شُهرة الرجل نفسه فى الريف والحضر بعد كَبره، فإن لأصوله الريفية دوراً أهم وأسبق، بل إن شهرته تعود ـ فى أحد أسبابها ـ إلى كونه ريفى الأصل.

وأما استفادة الشعرانى (العائلية) فتأتى فى الأساس من كونه حفيداً لرجل مثل الشيخ على الأنصارى، وهو أمر لايُمكن إغفاله أيضاً. فالجد حاز فى قريته على شهرة إجتماعية ودينية فريدة كانت لصالح حفيده فى المستقبل. والجد ارتبط بعلاقات مُهمة مع شيوخ علم وتصوف، ومع بعض رجال الإدارة بالقاهرة. وهذه العلاقات سوف يستفيد الشعرانى منها تماماً كما سنُوضحه فى حينه، لاسيما وأن ميلاد الشعرانى جاء بعد سبع سنوات فقط من وفاة جده سنة ٨٩١ هـ / ١٤٨٦م، ومن ثم فذكرى الجد كانت لاتزال موجودة بقوة آنذاك، وإمكانية الإستفادة منها قائمة، خاصة مع بروز أسماء بعض أصدقائه ومعارفه. والأهم من ذلك هو أن الشعرانى رأى فى جده نموذجاً طيباً ومُلائماً للغاية(٣٣). بل ولقد نصحه البعض باتباع جده(٣٤). والواقع أن عبد الوهاب الشعرانى سوف يتّبع نموذج جده فى حياته، وإن كان سيُطوره ويُغير فيه كثيراً، وبما يتناسب وواقعه المُختلف، لا سيما بعد شهرته.

الأمر الآخر الذى استفاد منه الشعرانى «عائلياً» هو أنه نشأ فى عائلة وأسرة تهتم بالعلم اهتماماً ملحوظاً، بدءاً من الجد على الأنصارى، مروراً بالوالد أحمد، وصولاً إلى الأخ الأكبر لعبد الوهاب الشعرانى.. القاضى الشيخ عبدالقادر. ونتيجة لذلك فقد استطاع «الطفل» عبدالوهاب الشعرانى إبان وجوده بالقرية أن يلتحق بالكُتّاب (على الأرجح الكُتّاب الموجود بزاوية جده) وأن يُتقن القراءة والكتابة، بل وأن يحفظ القرآن وهو ابن ثمان سنوات، وأن يحفظ متون بعض أُمهات الكُتب الصعبة !!. كل ذلك و هو فى مرحلة عُمرية مبكرة للغاية، وقبل رحيله للقاهرة. ولقد كان من الطبيعى أن يُتم الجزء الأكبر من ذلك برعاية والده، ثم بمساعدة أخيه عبد القادر من بعده(٣٥). ونظراً لأهمية ذلك العمل، فإن الشعراني ـ ورغم موقفه من الريف عامة ـ يضعه من ضمن ما أنعم الله به عليه قبل رحيله للقاهرة(٣٦).

ذكرنا من قبل أن الشعرانى رحل فى حوالى مُنتصف سنة٩١١ هـ / ١٥٠٥م إلى القاهرة لاستكمال تعليمه. والحقيقة أنه على الرغم من كثرة ما كتبه الشيخ عن نفسه وحياته، إلا أنه تتبقى بعض الأمور المهمة والغامضة فى تلك المرحلة. فمن كان صاحب فكرة الإنتقال إلى القاهرة فى الأساس، لاسيما وأن «الطفل» عبد الوهاب سُرعان ما أصبح يتيم الأبوين، ومن ثم فإن استمراره فى العاصمة «القاهرة» كان يحتاج إلى من يتحمل مسئولية الإنفاق عليه، ولا يبدو أن والده قد ترك له ما يعتمد عليه فى ذلك ؟ فهل كان والده هو صاحب الفكرة قبل موته، أم أخاه عبد القادر (ت ٩٥٦م)(٣٧). أم كان أحد أصدقاء الجد أو الوالد ؟. وهل التحق عبد الوهاب فى البداية بالأزهر أم بجامع الغمرى ؟. وأين عاش ؟.

يذكر البعض أن الشعرانى التحق فى البداية بالأزهر وقضى فيه نحو خمس سنوات، بعدها انتقل إلى جامع الغمرى حيث قضى به نحو سبعة عشرعاماً(٣٨). وهذا يعنى أن وجوده بالأزهر قد استغرق تقريباً الفترة من٩١١ ـ ٩١٦ هـ/١٥٠٥ ـ ١٥١٠م، فى حين استغرق وجوده بجامع الغمرى تقريباً الفترة من ٩١٦ ـ ٩٣٣هـ / ١٥١٠ ـ ١٥٢٦م. بيد أن مُطالعة ماكتبه الرجل بنفسه عن تلك الفترة تجعلنا بحاجة لمراجعة هذا الأمر.

ففى إطار حديثه عن رحيله من قريته إلى القاهرة، يُلحق الشعرانى ذلك بالقول :«فأقمت فى جامع سيدى أبى العباس الغمرى، وحنّن الله تعالى علىَّ شيخ الجامع و أولاده، فكنت بينهم كأنى واحد منهم »(٣٩). وفى حديثه عن صحبته للشيخ أبى الحسن الغمرى ت ٩٣٩ هـ / ١٥٣٢ م، نجده يقول: « صحبته نحو ثلاثين سنة إلى أن مات»(٤٠) وهو ما يُشير إلى أن العلاقة بين الرجلين بدأت عند ذهاب الشعرانى للقاهرة. و هذا كله يعنى أنه التحق مباشرة بهذا الجامع عقب مجيئه للقاهرة فى سنة ٩١١هـ / ١٥١٠م. ومُتابعة ما كتبه الشعرانى مُتفرقاً عن حياته توضح أنه كان فى سنة ٩٢٣هـ / ١٠١٧م يعيش بهذا الجامع، بل وسيبقى به إلى ما بعد ذلك بحوالى خمس سنوات(٤١).

ويبدو أن التحاق الشعرانى بجامع الغمرى لم يمنعه من التردد على الأزهر لتلقى العلم فيه. ويتضح هذا من مجموعة الشيوخ الذين ذكر تلقيه العلم على أيديهم، حيث انتموا لجامع الغمرى وللجامع الأزهر، بل ولغير ذلك من الجوامع وأماكن تلقى العلم بالقاهرة آنذاك ؛ وهو ما سنعرض له بعد قليل. ومن ثم فقد تكون مرحلة جامع الغمرى هى المرحلة الأولى فى حياة الشعرانى بالقاهرة، ولا توجد مرحلة قائمة بذاتها عاش فيها بالأزهر، بل يُصبح وجوده بالأزهر متخللاً فى مرحلة جامع الغمرى.

ورغم ذلك، تبقى نقطة غامضة فى حياة الشعرانى الأولى بالقاهرة، وهى علاقته بذلك المباشر الذى يُدعى «خضر». فلطالما تحدث الشعرانى عن فضل هذا الرجل عليه، وأنه تولى مسئوليته لعدة سنوات حتى مات، فأنزله فى بيته مع أُسرته، وأنفق عليه من ماله، بل وأوصى له بمبلغ من المال جزيل قبل وفاته، وكذلك فعلت زوجته. ولهذا كله فإن الشعرانى يذكره على أنه «أُستاذى فى التربية سيدى خضر»(٤٢). ومرة أخرى يبدو لنا أن الشعرانى لم يعش فى بيت «المباشر خضر» إلا لفترات متقطعة، وأن ذلك ربما حدث لأول مرة عند مجيئه للقاهرة وقبل الإلتحاق بجامع الغمرى، ثم تكرر بعد ذلك فى مناسبات مُختلفة حتى وفاة الرجل. فالشعرانى يتحدث عن كفالة الرجل له، والكفالة لاتعنى دائماً الإستضافة بشكل مستمر. كما أن ما رواه الشعرانى عن علاقته بسيده خضر يعنى أنه «نزل» فى بيته مرات عديده، ولكنه لم يستقر فيه، ولعل حديثه عن «إقامته» بجامع الغمرى لما يؤيد هذا الرأى. وهكذا يتدعم لدينا من جديد القول بأن مرحلة جامع الغمرى كانت المرحلة الأولى و الرئيسية فى حياة الشعرانى بالقاهرة.

والواقع أن علاقة الشعرانى «بسيده خضر» تعكس لنا قضية جد مُهمة فى حياته؛ ألا وهى ضخامة إستفادته من صداقات جده القديمه. لقد سبق وقُلنا أن جده كان مُرتبطاً بصداقات عديده، ونُضيف هنا أن الشعرانى سيستفيد من تلك الصداقات تماماً وفى أمور عديدة طالما بقى أصدقاء جده أحياء، وطالما كان الشعرانى فى حاجة إليهم، لاسيما فى المرحلة الأولى من حياته، مرحلة جامع الغمرى. لقد كان «المُباشر خضر» ـ أو الشيخ خضر ـ صديقاً مُقرباً «للجد» على الأنصارى، كما كان أول من استفاد منهم «الحفيد» عبد الوهاب الشعرانى، وذلك فى عدة أمور منها:

أولاً: رعاية الرجل للشعرانى بعد وفاة والده، فكفله ورباه حتى وافاه الأجل. والواقع أن هذا الأمر يعكس قوة العلاقة القديمة بين الشيخ على الأنصارى والمُباشر خضر، واستمرار قُرب «خضر» من عائلة الأنصارى حتى وفاته، وكذلك فقر الشعرانى وأخوه الشيخ عبد القادر، بل وربما يطرح أيضاً احتمال كون هذا الرجل كان له دوره فى رحيل الشعرانى من القرية إلى القاهرة قُبيل وفاة والده، وذلك من أجل استكمال تعليمه، خاصة وأن الشعرانى أصبح ـ عقب وفاة الوالد ـ يتيماً فقيرا، فى حين أن المُباشر خضر كان على قدر من يسير الحال الذى يساعده على القيام بتلك المسئولية.

ثانياً: ترك هذا الرجل فى الشعرانى تأثيراً تربوياً واضحا. فالرجل كان متديناً «و كان كثير القيام فى ليالى الشتاء الطويلة»(٤٣). بالإضافة إلى ذلك، فإنه كان له اهتماماً واضحاً بالتصوف، وله صلات مع بعض مشاهير رجاله فى القاهرة آنذاك(٤٤). وأخيراً فإنه كانت له وجهات نظر مُحافظة وواعية فى الحياة(٤٥). فكأن تجربة الشعرانى مع الشيخ خضر إنما كانت تسير بشكل يتسق وبيئته العائلية والأُسرية التى تركها فى قريته، بل وكانت تُعمق من فهمه لأمور عصره، وتزيده أيضاً قُرباً من التصوف.

ثالثاً: كان الشيخ خضر كثيراً ما يحكى للشعرانى القصص عن سيرة جده «على الأنصارى» فيما يتصل بورعه وتقواه(٤٦) وهو ما سيترك أثراً مُهماً فى حياته بعد ذلك. ومن ثم فلهذا الرجل دوراً مهماً فى جعل الشعرانى يتخذ من جده نموذجاً مثالياً، وضعه نصب عينيه، خاصة فى الطريق الصوفى.

رابعا: وأخيراً فإن «الشيخ خضر» وباعتباره فى الأصل « مُباشراً» وليس رجل دين سيكون النموذج الأول لاحتكاك الشعرانى برجال الإدارة و« السُلطة». لقد كان النموذج طيباً، ولطالما احترمه الشعرانى طيلة حياته، رغم ماعُرف عن ظلم المُباشرين بشكل عام للمصريين آنذاك، ورغم وعى الشعرانى بذلك !!. ومن ثم يمكن القول بأن «سيدى خضر» ـ بحُكم وظيفته أو عمله ـ سيترك أثراً مهماً فى «أحكام» الشعرانى على هذه النوعيه من رجال الإدارة، ولربما لهذا السبب تعود بعض تناقضات خطابه تجاههم، فهو أحياناً «ضدهم» لأنهم ظالمون، وأحياناً أخرى «معهم» لأن فيهم الصالح و الطالح.

خُلاصة ما سبق هو أن الشعرانى استفاد كثيراً من علاقة جده القديمة بالشيخ والمُباشر خضر، وأن هذا الرجل ـ كما نُرجح ـ كان له دور فى رحيل الشعرانى من القرية إلى القاهرة، ثم تولى أمره فى القاهرة بعد وفاة والده، حتى أنه هو الذى قدمه إلى جامع الغمرى لمواصلة تعليمه، وأن الشعرانى استقر فى هذا الجامع بشكل أساسى، مع فترات مُتقطعة قضاها إما فى منزل الشيخ خضر، أو فى الذهاب إلى الأزهر ـ وغيره ـ لتلقى المزيد من العلوم.

بيد أن هناك تساؤلاً نعتقد فى أهميته، فلماذا لم يلتحق الشعرانى بالأزهر بدلاً من جامع الغمرى؟. إن طرح هذا التساؤل لم يأت نتيجة لتوافر معلومات أكيدة للإجابة عليه، بل لأن هذه البداية كانت لها تأثيراتها العميقة على حياة الشعرانى فيما بعد. فالجد «على الأنصارى» تلقى تعليمه بالأزهر، وكان من الوارد أن يُتابع الحفيد خُطى جده. والأزهر له مكانة مرموقة تتفوق على مكانة جامع الغمرى، ولابد لكل طالب طموح أن يلتحق به طالما وُجِد بالقاهرة، وهذا ما فعله الشعرانى بعد ذلك. والأزهر به بعض زملاء وأصدقاء الجد على الأنصارى. والسؤال إذن: ما هى أسباب عدم التحاق الشعرانى بالأزهر منذ البداية ؟. بل وعدم استقراره فيه بعد ذلك؟.

فى الواقع ليست لدينا إجابات أكيدة لذلك، وإن كنا نعتقد فى بعض الأمور المُتصلة بطبيعة العملية التعليمية فى الأزهر آنذاك، وعدم تناسبها مع ظروف الشعرانى فى البداية، ولا مع ميول القائمين على أمره بل وميوله فى النهاية. فالأزهر لم يكن ليقبل طفلاً فى عُمر الشعرانى، أى فى بداية السنة الثالثة عشرة، بل كان يقبل طلاباً ناضجين إلى حد ما فى أعمارهم، وفى قدر التعليم الذى تلقوه من قبل. ومن ثم كان على الوالد غير الأزهرى وصاحب النظرة الناقدة للأزهر ـ والشيخ خضر أن يبحثا له عن مكان آخر. ولقد كان جامع الغمرى هو أفضل مكان آنذاك؛ أولاً: لما به من تنظيم داخلى يستوعب طفلاً مثل الشعرانى. فقد كان المقيمون به، وفق تنظيم مؤسسه الشيخ أبو العباس الغمرى، يتم تقسيمهم إلى ثلاثة أقسام: أطفال، وشباب، ورجال. وكان كل قسم من الأقسام الثلاثة مُستقلاً فى نظامه المعيشى والتعليمى عن الآخر، وهو ما لم يكن موجوداً فى كثير من الجوامع الأخرى(٤٧).

ثانياً: أن طبيعة العملية التعليمية فى هذا الجامع كانت قائمة على أساس مُمارسة التصوف. و تلقى علومه، إضافة إلى تلقى بعض العلوم الأخرى، ولقد كان هذا أمراً طبيعياً نظراً لأن القائمين على بناء المسجد وإدارته وتوفير احتياجاته، هى عائلة الغمرى المُوغلة فى التصوف(٤٨). ولقد كان من الطبيعى أن يتفق ذلك وميول القائمين على أمر الشعرانى. وأخيراً فربما كان للشيخ خضر علاقات مع أسرة الغمرى، وهذا أمر وارد، لاسيما وأن الشيخ خضر كان «مُباشراً» لقرية «أبى شعرة» وأن الشيخ أبو العباس الغمرى وأولاده زاروا هذه القرية فى إطار جولاتهم الصوفية(٤٩). وهكذا يبدو أن الأسباب قد تجمعت لالتحاق الشعرانى ـ وهو طفل ـ بجامع الغمرى، وعدم التحاقه بالأزهر. أما عدم التحاقه بالأزهر بعد نُضجه، واكتفائه فقط بالتردد عليه، فإنه يعود إلى بعض العوامل السابقة، بالإضافة إلى عوامل جديدة.

ففى عبارة مُهمة عن حياته بجامع الغمرى يقول الشعرانى: «فأقمت في جامع سيدى أبى العباس الغمرى، وحنَّن الله تعالى عليَّ شيخ الجامع وأولاده، فكُنت بينهم كأنى واحد منهم، أكل مما يأكلون، وألبس مما يلبسون» (٥٠). وهذا يعنى أنه قد استراح لوجوده فى هذا المكان منذ البداية، خاصة مع أولاد الشيخ أمين الدين (ت ٩٢٩هـ / ١٥٢٢م) إمام جامع الغمرى. كان هذا فى الفترة الأولى «صباه»، أما بعد نُضجه فمن الواضح أن علاقته بالشيخ أمين الدين قد توثقت تماما، وأن الشعرانى أُعجب بتقوى الشيخ وورعه وعلمه أيما إعجاب، وهذا يتضح من تكراره لحكاياته ونصائحه لعشرات المرات فى كُتبه(٥١). ومن ثم نستطيع القول بأن الشيخ أمين الدين كان أحد أسباب استقرار الشعرانى واستمراره فى جامع الغمرى لفترة طويلة.

وفى إطار ذلك يُمكننا أن نتحدث أيضاً عن أن علاقة الشعرانى بالشيخ أبى الحسن الغمرى ـ ابن مؤسس الجامع ـ كانت تؤدى إلى النتيجة نفسها. لقد جمعته بأبى الحسن منذ البداية علاقة صداقة، ترسخت مع السنوات لتُصبح «أُخُوة صوفية حميمة» استمرت حتى وفاة الشيخ أبى الحسن سنة ٩٣٩ هـ / ١٥٣٢م. ولقد كان الشيخ يتمتع بصفات جميلة وعديدة أثنى عليها الشعرانى ثناءً جماً (٥٢). فإذا كان هذا هو حال القائم على الجامع، وإذا كان الجامع ـ كما سبق وأشرنا ـ يتميز عما سواه بالدقة والنظام فى أموره، فلماذا يتركه الشعرانى ويذهب إلى الأزهر ؟.

بالإضافة إلى ما سبق، هناك قضية موقف البعض من جرايات الأزهر نفسها، حيث اعتبروها «مشبوهة». ولقد تأثر الشعرانى بهذا الرأى من خلال جده على الأنصارى وأهم شيوخه «زكريا الأنصارى». فالجد - رغم عوَزِه إبان تلقيه تعليمه بالأزهر - لم يكن يأكل قط من طعام الأزهر، بل ولا من طعام القاهرة بشكل عام، لأن «طعام مصر سُمٌ فى الأبدان»، وكان يعتمد على ما تُحضره أمه الفقيرة له ما بين فترة وأخرى من طعام القرية(٥٣). أما الشيخ زكريا الأنصارى فكان لا يأكل من طعام الأزهر هو الآخر. ويُشير الشعرانى إلى ذلك بالقول: «وكنت أتغذى معه كل يوم، فكان لا يأكل إلا من خبز الخانقاه سعيد السعداء، ويقول: واقفها كان من الملوك الصالحين» (٥٤).

لقد كان الشعرانى مُتأثراً للغاية بجده وشيخه. بيد أن الجد كانت أمه ترعاه قدر استطاعتها، فى حين أن أم الشعرانى توفيت وهو طفل بالقرية(٥٥) ولم يتبق إلا أخيه عبد القادر الذى لا يبدو أنه قام بدور كبير فى رعاية الشعرانى فى تلك المرحلة، ربما بسبب فقره. أما الشيخ زكريا فقد كان قادراً على الإختيار والتدقيق فى مأكله ومشربه، لوجود مصادر أخرى يُمكنه الإعتماد عليها غير جرايات الأزهر «المشبوهة». وهكذا، وأمام اتباع الشعرانى لسيرة جده، ونصائح شيخه، لم يكن أمامه إلا البقاء فى جامع الغمرى الذى لا توجد شُبهة فى جراياته(٥٦).

وأخيراً فالشعراني - وكما سنُوضحه فى حينه - قد انخرط فى التصوف فى أواخر صباه، ومن ثم فإنه كان فى حاجة إلى أن يعيش فى وسط يتفق ومزاجه الروحى الصوفى. ولقد كان جامع الغمرى هو أفضل مكان مُناسب لذلك، مُقارنة بالأزهر. فعلى الرغم من وجود جماعة من شيوخ الأزهر ممن جمعوا بين الفقه والتصوف، إلا أنه ضم بين جنباته مجموعة من الفقهاء الذين قاوموا المتصوفة وحطُوا عليهم، ولسوف يكون للشعرانى فيما بعد جولات طويلة معهم. بعبارة أخرى، لم يكن الأزهر حتى ذلك الوقت قد اندمج تماماً فى التصوف، بل كان لا يزال - من خلال بعض شيوخه - يُمثل أقوى قلعة مُناوئة للتصوف فى مصر(٥٧). وعلى النقيض من ذلك، كان جامع الغمرى يُمثل إحدى قلاع التصوف فى مصر، وكان كل شيوخه من الصوفية فى الأساس قبل أن يتعلموا ويُعلموا الفقه وغيره من العلوم.

صفوة القول أن القائمين على أمر الشعرانى فى البداية قد وجدوا ـ ولأسباب عديدة ـ أن جامع الغمرى هو المكان الأكثر تناسباً وتعليم واستقرار الطفل عبد الوهاب الشعرانى، وأن الشعرانى نفسه ـ بعد نضجه ـ قد استمر فى هذا الجامع لما وفره له من أمور لم تكن لتُوفرها له الجوامع الأخرى، بما فيها الجامع الأزهر. وقد اتضح لنا مدى استفادة الشعرانى فى ذلك من صداقات جده ومن سيرته، هذا وإن كانت شخصية الشعرانى ستبدأ فى الظهور بقدرته على مواءمة ظروفه مع الظروف والناس.



كان الهدف الرئيسى من إقامة الشعرانى بجامع الغمرى، بل وبالقاهرة، هو تلقى التعليم. وهنا نجد أن مرحلة تعلم الشعرانى قد طالت زمنياً وفقاً لنظام التعليم آنذاك، وكذا تعددت علومها وشيوخها وأماكنها وتأثيراتها. والحقيقة أن هذا التعدد كان واضحاً وثرياً فى كتابات الشعرانى أحياناً، وأحياناً أخرى متداخلاً وغير واضح. وبعيداً عن ذلك كله، فإن ما نود الإهتمام به من الأمور هو ما ترك تأثيراً على تكوين الشعرانى الفكرى والإجتماعى، وكان له دوره فيما بعد فى صناعة الشعرانى كرجل عظيم عند الكثير من معاصريه.

تلقى الشعرانى الكثير من العلوم. لقد قرأ فى الفقه، والحديث، والتفسير، والنحو والسير، واللغة، والفتاوى، والطبقات، والتصوف؛ وفى كلمة واحدة «علوم الشريعة والحقيقة» وفق أحد اصطلاحات أهل ذلك العصر فى تقسيمهم للعلوم. ولقد جمع فى ذلك بين أُمهات الكتب «المتون» (مثل متن أبى شجاع، والمنهاج للنووى، وألفية الإمام مالك، وقواعد ابن هشام، ورسالة القُشيرى، وسراج العقول لأبى طاهر القزوينى، وإحياء علوم الدين للغزالى، والفتوحات المكية لابن عربى).. وبين المُختصرات المتعارف عليها آنذاك (مثل مُختصر الشاطبية، وتلخيص المفتاح، و مُختصر الروضة)، كما جمع بين الشروح القديمة على أُمهات الكتب (مثل شرح ألفية العراقى، وشرح الشذور، وشرح الأجرومية، وشرح المنهاج، وشرح الشاطبية، وشرح الروض) وبين شروح شيوخه واختصاراتهم (مثل شرح الشيخ زكريا لمختصر المزنى، وشرح الشيخ أمين الدين لمنهاج

الجلال المحلى، وشرح الشيخ نور الدين السنهورى للأجرومية). والمُلاحظ هو أن الشعرانى ـ وفقاً لما ذكره بنفسه ـ قد قرأ الكثير جداً من المتون والحواشى والشروح والاختصارات، حتى أنها لتبلغ عدة مئات من العناوين. ولقد كان ـ ووفقاً لما ذكره بنفسه أيضاً ـ يحفظ الكثير من تلك الكتب، ربما كعادة بعض أهل ذلك الزمان(٥٨).

ولقد تعدد الشيوخ الذين تلقى عنهم الشعرانى فى أثناء تعليمه، ووصل عددهم إلى نحو خمسين شيخاً، وإن كان الشيخان أمين الدين وزكريا الأنصارى يأتيان فى مقدمتهم. وأحسب أن هذا العدد يسترعى الإنتباه لضخامته، وقد يؤدى بالباحث إلى الشك فى دقته، لولا أن الرجل قد ذكر أسماء هؤلاء الشيوخ وما تلقاه عنهم فى ثنايا مُؤلفاته، وبتفصيلات تُؤدى بالباحث إلى الميل لتصديقه لا تكذيبه(٥٩).

إلى جانب ذلك، قرأ الشعرانى بنفسه عدة مئات أخرى من أُمهات الكتب ضخمة الحجم، مثل كتاب «الحاوى» للماوردى والذى كان «ثلاثون مُجلدة ضخمة»، وتفسير البيضاوى «وهو مائة مُجلدة ضخمة »، ومُختصر كتاب المُحلى لابن حزم والذى اختصره محيى الدين بن عربي « وهو ثلاثون مُجلدة ضخمة». ليس هذا فقط، بل إن الشعرانى قرأ بعض هذه الكُتب لمرات عديدة. فقد قرأ شرح الروض للشيخ زكريا نحو ثلاثين مرة، والمُحلى لابن حزم ثلاث مرات، وشرح مُسلم للنووى خمس عشرة مرة، وتفسير الكواشى عشرات المرات، وتفسير البيضاوى خمس مرات، وتفسير الجلالين نحو ثلاثين مرة، وشرح المُهذب نحو خمسين مرة(٦٠).

إن ما نريد الخروج به من مُطالعتنا للكثير مما كتبه الشعرانى عن العلوم التى تلقاها، والكُتب التى قرأها، والمشايخ الذين أخذ عنهم، يمكن رصده كالتالى:ـ

١ـ كان الشعرانى حاد الذهن، سريع الفهم والإستيعاب، كثير المُطالعة، دؤوباً فى السعى وراء المشايخ والكُتب، وهى أمور استرعت انتباه شيوخه وتقديرهم؛ و استوجبت احترام زملائه له مع نوع من «الغيرة». ولطالما فاخر الشعرانى بتلك الأمور(٦١). و لعل هذه الأسباب هى ما جعلت «الشيخ» زكريا يعهد «للتلميذ» الشعرانى بتدريس الفقه لزملائه وهو ما يعنى اعترافاً بقُدرة الشعرانى العلمية وبذكائه(٦٢).

٢ـ أن كثرة عدد المشايخ الذين تلقى عنهم الشعرانى، سيُؤدى إلى ثراء تجربته تماماً. فبعضهم كان من الفقهاء، وبعضهم كان من الصوفية، وبعضهم كان ممن جمع بين الفقه والتصوف. ولكل شيخ طريقته وأسلوبه فى التعليم، بل ومنهجه فى الحياه بشكل عام. ومن الطبيعى أن يؤدى إنفتاح الشعرانى على هذا العدد الضخم من المشايخ إلى ثراء ما حصده من تجارب عن المجتمع بكل ما فيه. لقد كان الشيخ زكريا نموذجاً مُهماً ومُتفرداً، لكنه لم يكن النموذج الوحيد. ومن ثم كان بإمكان الشعرانى أن يُؤلف نموذجاً خاصاً وجديدا، مُستفيداً من كل ما شاهد وسمع وتعلم، ومُتوائماً مع ظروف عصر جديد، وقد كان.

٣ـ أن الكتب الكثيرة التى قرأها الشعرانى جمعت فى النهاية بين علوم الدين«الشريعة» وعلوم التصوف «الحقيقة». ومن ثم فإن الحصاد النهائى لتعليم الشعرانى كان حصاداً فقهياً وصوفياً، وموسوعياً. بيد أن هذا الحصاد كان مُناسباً للعصر تماماً. لقد كان عصر الشعرانى يُمثل مرحلة مُهمة من مراحل الإندماج بين الفقه والتصوف(٦٣).. عصراً لا يتناسب معه الفقه الخالص ولا التصوف الخالص، وإنما يُناسبه الجمع بين الأمرين. ولقد كان الشعراني ـ فى مرحلة طويلة من حياته ـ مُمثلاً لهذا الإنصهار. ونجاح الشعراني ـ اجتماعياً ودينياً ـ إنما يعود فى أحد أسبابه إلى هذا الأمر. صحيح أنه فى بعض مراحل حياته قد انغمس فى التصوف، حتى لربما ظهر ذلك على حساب الفقه. لكن من الصحيح كذلك أنه استمر ـ حتى في أكثر مراحل حياته إغراقاً فى التصوف ـ فقيهاً أيضاً. إن الإغراق التام فى التصوف فقط كان مما لا يتناسب وظروف العصر، وربما أمكننا القول أنه كان يتناقض معه. و الشعرانى لم يُناقض عصره، وإنما كان دائم التطوير والتغيير فى أحكامه على الأمور بما يتفق وكل مرحلة من حياته، ووفق تطور الأوضاع فى مصر. وفى هذا الإطار يُمكن العثورعلى السبب الرئيسى لتناقضات أحكام الشعرانى مع بعضها البعض أحياناً، وهذا ما سوف نتناوله فى صفحات تالية.

٤ـ وأخيراً يُمكننا القول بأن الشعرانى، وبناء على ذلك التعليم وتلك القراءات ـ كان قادراً على مُجابهة الفقهاء فى قضايا مهمة؛ مثل قضية التأويل للقرآن، والإجتهاد فى الفقه، والموقف من مُتصوفة اختلفت حولهم الآراء مثل ابن عربى والحلاج وعمر بن

الفارض وغيرهم. وعلى الرغم من أن الشعرانى لم يكن أول الصوفية ممن نازلوا الفقهاء فى هذا المضمار، فإنه كان آخرهم شهرة، حيث لانجد من بعده من قام بمثل دوره، ربما لأن الصراع كانت قد خفت حدته تماماً بانصهار المتصوفة والفقهاء فى بعضهم البعض، وبالأحرى بعد «تصوف الفقهاء» و «تفقه المتصوفة» فى العصر العثمانى.

★★★★

لقد مررنا سريعاً على قضية تعليم الشعرانى فى جامع الغمرى وغيره، وحاولنا التركيز على بعض أهم ما تركه ذلك فيه من آثار. بيد أن الأمر الذى يحتاج إلى المزيد من الإهتمام، هو التأثيرات الصوفية والإجتماعية والسياسية التى تركتها مرحلة جامع الغمرى ـ وكذلك الأزهر ـ فى تكوين شخصيته، وتحديد العديد من توجهاته فيما بعد. فإلى جانب تحصيله للعلم، كان الشعرانى فى جامع الغمرى على مقربة من مجموعة من الشيوخ ذوى التجارب الصوفية العميقة والمكانة الإجتماعية المهمة. فبالإضافة إلى الشيخ أبى الحسن الغمرى ـ ابن مؤسس الجامع، والقائم على أمره ـ هناك الشيخ أمين الدين، والشيخ ابن عنان وغيرهم. أما الشيخ أمين الدين ـ شيخ الجامع ـ فكان مشهوراً بتصوفه وورعه بين أهل القاهرة، وهو ما جعل بعضهم يُواظب على حضور صلاة الفجر خلفه رغم بُعد أماكن سكناهم، أو وجودها بجانب الأزهر. فكانوا «يأتون إلى الصلاة خلفه من بولاق ومن نواحى الأزهر.. لحُسن صوته وخشُوعه وكثرة بُكائه حتى يُبكى غالب الناس خلفه ». علاوة على ذلك فقد كان «يتفقد الأرامل والمساكين والعميان، ويتعب لهم فى حوائجهم، ويجمع لهم الزكوات ويُفرقها عليهم، ولا يأخذ لنفسه شيئاً». ولشُهرة الرجل، فقد اختاره السلطان الغورى ليكون إماماً للأمير قورقود « قُرقد» ابن السلطان سليم « العثماني» إبان وجوده فى مصر(٦٤).

والأمر نفسه بالنسبة للشيخ محمد بن عنان، الذى يصفه الشعرانى بأنه «كان من الزُهاد العُباد، وما كنت أُمثله وأحواله إلا بطاوس اليمانى أو سفيان الثورى، وما رأيت فى عصرنا مثله. وكان مشايخ العصر إذا حضروا عنده، صاروا كالأطفال فى حجر مُربيهم». ولقد كان للرجل مكانته الإجتماعية المُهمة، والدليل على ذلك أنه عندما توفى سنة ٩٢٢هـ / ١٥١٦م، حضر السلطان طومان باى دفنه «وصار يكشف رجل الشيخ ويُمرغ خدوده عليها»(٦٥).

إن ماسبق يعنى أن الشعرانى فى جامع الغمرى، كان يعيش فى مكان له أهميته الصوفية والإجتماعية. ولما كان الشعرانى على علاقة وثيقة بأبرز شيوخ الجامع حتى وفاتهم، فمن الوارد تماماً أنه استفاد من ذلك كثيراً، لاسيما فى ضوء ما عُرف عنه من ذكاء علمى واجتماعى. لقد شهد عن قُرب مدى احترام المصريين ـ حُكاماً و محكومين ـ لهؤلاء الشيوخ، ووقر فى ذهنه أن هذا الإحترام ما كان ليحدث لولا أنهم من «الصوفية» المُخلصين، بالإضافة إلى كونهم من شيوخ العلم. وفى هذا الإطار أيضاً، يُمكننا تفسير اندماج الشعرانى فى التصوف إبان وجوده فى جامع الغمرى، على أساس كونه نتيجة لتأثره بهؤلاء الشيوخ وغيرهم ممن ترددوا على المسجد، أو ممن قابلهم خارجه.

يتفق الذين تناولوا حياة الشعرانى بالدراسة على أنه انخرط فى التصوف فى مرحلة جامع الغمرى، هذا مع الوضع فى الإعتبار أنها ـ عندهم ـ هى المرحلة الثانية فى حياته بعد مرحلة الجامع الأزهر[٦٦]. وإذا كنا قد إنتهينا إلى أنه لا توجد مرحلة قائمة بنفسها عاش فيها الرجل بالأزهر، فإن ما ينبغى البحث عنه هنا هو تاريخ انضمامه «رسمياً» للتصوف، لأن مرحلة جامع الغمرى طويلة للغاية فى حياته واستغرقت الفترة من سنة٩١١هـ / ١٥٠٥م وحتى سنة ٩٢٨هـ / ١٥٢١م تقريباً. فمتى حدث ذلك ؟.

والواقع أن الشعرانى فى الأصل ينتمى إلى عائلة صوفية قُحة[٦٧] كما أنه عاش فى القاهرة منذ البداية فى مركز من المراكز الصوفية المهمة، وكان على اتصال بمراكز أخرى غير جامع الغمرى. وهكذا، فبالإضافة إلى شيوخ جامع الغمرى، فإنه التقى بشيوخ آخرين من المتصوفة. فعندما يتحدث عن الشيخ صدر الدين البكرى (ت ٩١٨هـ / ١٥١٢م) يذكر أنه صاحَبه منذ مجيئه من قريته إلى القاهرة[٦٨]. وعندما يتحدث عن الشيخ على النبتيتى (ت ٩١٧هـ / ١٥١١م) يقول أنه إلتقى به لأول مرة عند الشيخ زكريا الأنصارى«وحصل لى منه لحظ»[٦٩]. وعندما يتحدث عن «تلقنه الذكر» على يد الشيخ نور الدين المرصفى (توفى نيف وثلاثون وتسعمائة) لثلاث مرات، يقول أن المرة الأولى كانت «وأنا شاب أمرد»[٧٠]. وعندما يتحدث عن كرهه سماع الموسيقى «الألات المُطربة» فإنه يذكر أن هذا الأمر إرتبط به منذ أيام صباه «فلما بلغت ودخلت طريق محبة الفقراء، ازددت فى ذلك»[٧١].

إن ما سبق كله يُشير إلى أن الشعرانى قد انخرط فى طريق التصوف وتلقن الذكر فى حوالى سنة ٩١٤هـ / ١٥٠٨ م، وهو ما أكده بنفسه من أنه لبس «خرقة الصوفية» فى تلك السنة(٧٢). لقد كان له من العمر آنذاك (سنة ٩١٤ هـ / ١٥٠٨ م) ستة عشر عاماً، وهى مرحلة عُمرية تتناسب و «بلوغه» وكونه «شاباً أمرد». كما أن سنة ٩١٤هـ كانت قد شهدت خروجه من القاهرة فى رحلتين طويلتين إلى حد ما؛ **الأولى:** لزيارة الشيخ محمد الحُريفيش بدنوشر(٧٣) **والثانية:** للحج صُحبة الشيخ محمد المُنير والشيخ عبد القادر الشعرانى، وتلك أمور جديدة فى حياة الشعرانى وتُشير إلى دخوله طريق التصوف بشكل عملى. فالجولات «الصوفية» لزيارة المشايخ ستتكرر بعد ذلك وستكون بمثابة أمر مُهم فى حياة الرجل، وحجه فى صحبة شيخ صوفى مثل الشيخ محمد المُنير هى أمور لم تكن لتحدث لولا أنه كان قد أصبح «صوفياً». وأخيراً... فإن الشعرانى فى سنة ٩١٨ هـ كان قد أصبح له مكانة مرموقة ـ إلى حد ما ـ فى التصوف، مُقارنة بأقرانه(٧٤).

ومن الواضح أن الشعراني ـ وبالإضافة إلى تفوقه الدراسي ـ كان نشيطاً اجتماعياً و«صوفياً» بشكل يسترعى الانتباه، ولم ينكفىء على نفسه فى مقر تعليمه شأن الكثير من أقرانه، بل وشأن جده من قبل. ولقد أدى به نشاطه هذا إلى التعرف ـ بل و التقرب ـ من كثير من شيوخ عصره المشهورين ممن هُم خارج جامع الغمرى. وإذا كان الحديث عن هذا الأمر يحتاج إلى حيز ضخم لتغطيته، فلنا أن نضرب بعض الأمثلة ذات الدلالة على ما نقول. لقد تعرَّف الشعرانى فى السنة الثانية فقط لوجوده بالقاهرة ـ أى سنة٩١٢هـ / ١٥٠٦م ـ على أحد أشهر رجال التصوف فى مصر آنذاك، وهو الشيخ عبد القادر الدشطوطى (توفى نيف وثلاثين وتسعمائة)، وتعرَّف على الشيخ شمس الدين الديروطى (ت٩٢١هـ / ١٥١٥م) وعلى الشيخ ابرهيم بن عُصيفير (ت ٩٤٢هـ / ١٥٣٥م) والشيخ صدر الدين البكرى، والشيخ محمد المنير(توفى نيف وثلاثين وتسعمائة) والشيخ نورالدين الشونى (ت٩٤٤هـ / ١٥٣٧م) وغيرهم.

قد يقول قائل بأن الأمر لم يتعد كونه معرفة عابرة. بيد أن وقائع الأمور تقول بأن معرفته بهؤلاء كانت قوية وعميقة إلى درجة مُدهشة. ووجه الإندهاش هو قدرة هذا الصبي ـ والشاب بعد ذلك ـ على نسج صداقات مع هؤلاء الشيوخ الذين كانت لهم

مكانتهم الهائلة فى المجتمع المصرى آنذاك، بحُكامه ومحكوميه. أما وجه العُمق فيتضح من خلال ما ذكره عن تلك العلاقة. ففي حديثه عن الدشطوطي، يتناول بعض ما قاله له أو وقع بينهما من أمور، ثم يُتبع ذلك بقوله «وقال لى أموراً أخرى لم يأذن لى فى افشائها». بل ولقد كان الدشطوطى هو أول من تحدث مع الشعرانى فى أمر الزواج(٧٥). والشيخ نور الدين الشونى صادقه الشعرانى منذ بداية وجوده بالقاهرة وحتى مات دون حدوث ما يُسئ إلى علاقتهما «لم يتغيرعلىّ يوماً واحداً» بل وهو الذى طلب من الشعرانى اقامة مجلس الصلاة على الرسول (ص) بجامع الغمرى، ولطالما حكى لتلميذه سيرته وأسراره(٧٦). وعندما يتحدث عن الشيخ الديروطى، فإن حديثه ينم عن علاقة قوية(٧٧). وكذلك الأمربالنسبة للشيخ محمد المنير، والشيخ عُصيفير وغيرهم(٧٨).

بيد أن أهم مثال يمكن أن نضربه فى هذا الإطار هو مثال الشيخ زكريا الأنصارى. لقد كان الشيخ زميلاً لجد الشعرانى ـ على الأنصاري ـ فى مرحلة دراستهما بالأزهر، كما سبق وأشرنا. ومن الواضح أن العلاقة امتدت فيما بعد حتى موت جد الشعرانى. ولقد كان من الطبيعى أن يحتفى الشيخ زكريا «بالصبى» عبد الوهاب «اليتيم» إكراماً لجده، وقد كان. لقد احتضنه علمياً وروحياً حتى وفاته، وهو ما يتضح من ترجمة الشعرانى للشيخ.

إن أهمية الشيخ زكريا الأنصارى لعبد الوهاب الشعرانى تتضح من عدة أمور. فقد حظى الشيخ بمكانة علمية ودينية واجتماعية فريدة بين مُعاصريه من المحكومين والحُكام(٧٩) ومن الفقهاء والمتصوفة(٨٠) وفى الدولتين المملوكية والعثمانية(٨١). ويؤيد ذلك أن ابن اياس وقف فى تاريخه أمام موت الشيخ وقفة غير معهودة منه عند الحديث عمن ماتوا من شيوخ تلك الفترة(٨٢).

ولما كان الشعرانى من أنبه تلاميذ الشيخ زكريا وأقربهم إليه فى فترة عمره الأخيرة(٨٣) فمن الطبيعى أن يكون قد استفاد من ذلك علمياً وفكرياً ودينياً واجتماعياً. وما نُريد التركيز عليه هنا هما الناحيتين الإجتماعية والفكرية. فالشيخ زكريا كان يستقبل

فى مجالسه الأُمراء والقُضاة والمُفتين، أو «الأكابر من رجال الدنيا والدين». والكل كان «يصير بين يديه كالطفل» وذلك على مرأى ومسمع من الشعرانى الذى لازمه لفترة طويلة. فكأن الشعرانى فى أثناء مُلازمته للشيخ حتى وفاته، قد قابل وعرف وجالس الكثيرين من كبار رجالات تلك الفترة. ومن المُرجح أيضاً أنهم عرفوه جيداً بحُكم كونه أقرب تلاميذ الشيخ إليه. ومن ثم فالشعرانى عند موت الشيخ سنة ٩٢٦ هـ / ١٥١٩م كان قد نسج شبكة قوية وواسعة من العلاقات الإجتماعية، و من المُرجح أن القاضى مُحيى الدين عبد القادر الرزمكى (الأرزيكى) القادري - والذى بنى زاوية الشعرانى ووقف عليها الأوقاف - إنما تعود علاقته القوية للغاية بالشعرانى إلى تلك الفترة، مثله فى ذلك مثل غيره من «كبار» تلك الفترة الذين درجوا على تقديرالشعرانى ودرج هو أيضاً على احترامهم بقدر أكبر من احترام شيخه لهم. وهكذا نصل إلى مُناقشة الأثر الفكرى للشيخ على تلميذه.

إننا حين نتحدث هنا عن الأثر الفكرى، لا نقصد التأثير الذى تركته فى الشعرانى العلوم التى تلقاها على يد الشيخ زكريا، بل نقصد ذلك الأثر الفكرى الناتج عن المُمارسة الإجتماعية / السياسية للشيخ زكريا تجاه «الكبار» فى فكر الشعرانى السياسى ووعيه وخطابه فيما بعد تجاه هؤلاء.

لقد كان الفقه والفكر السياسى الاسلامى فى عصر الشيخ زكريا وتلميذه قد وصل إلى مرحلة مُتقدمة من مراحل السير فى ركاب الحكام واحترامهم، بل والخضوع الذى يصل إلى درجة الخنوع، انطلاقاً من فكرة «الضرورة» عند الماوردى (ت ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥م). مروراً بفكرة «أن النظام السيء، بل والظالم، أفضل من الفوضى والإضطراب» كما عرضها الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ / ١٠٥٨- ١١١١م)[٨٤]. وصولاً إلى التسليم التام كما ظهر فى مصر - على سبيل المثال - فيما كتبه العينى (٧٦٢- ٨٥٥ هـ / ١٣٦٠- ١٤٥١م) عن السلطان شيخ المحمودى[٨٥].

والواقع أن ما وصل إليه الحال فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين قد ارتبط بتطورات كثيرة وعميقة ليس هنا مجال الخوض فيها[٨٦]. وما نريد قوله فقط، أن من الأمور الجديرة بالمُلاحظة، هو أن قضية «المُمارسة السياسية» لبعض الشيوخ قد اختلفت إلى حد ما عن «الفكر السياسى النظرى أو المكتوب» حول علاقة المحكومين بالحكام[٨٧]. وفى حين أن جُل الفكر السياسى المكتوب كان لصالح الحكام وكذلك

الأمر بخصوص المُمارسة السياسية من الفقهاء خاصة، فإن الممارسة السياسية لبعض شيوخ التصوف كانت مُختلفة، وتُحاول بشكل عملى ومُهم الإلتفاف على الحكام والإفلات من سيطرتهم، وكانت قضية «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» إحدى أهم وسائلهم فى ذلك. ونعتقد أن الشعرانى قد تأثر بهذا الأمر كثيراً. وهكذا، وفى حالة الوعى بالتباينات الموجودة آنذاك بين «الفكر» و « المُمارسة» فى المجال السياسى، يُصبح بإمكاننا فهم الكثير من التناقضات الموجودة فى خطاب الشعرانى وأفعاله.

فالشعرانى، وبسبب مُعايشته لشيخه مدة طويلة وصلت لحوالى خمسة عشر عاماً، وبسبب إعجابه به.. قد تأثر فكرياً بمُمارساته الإجتماعية/ السياسية، فشهد عن قُرب عظم مكانته الإجتماعية، ومدى اعتزازه بنفسه فى مواجهة الحكام، كما تعلم منه مُمارسة الأَمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ولعل حكايات الشيخ عن مواقفه ضد ظلم السلاطين المماليك، قد تركت أيضاً تأثيراً عميقاً فى فكر تلميذه. بيد أننا نعود فنقول بأن كل هذه التأثيرات الفكرية ستبقى مُجرد أفكار وتجارُب مُشاهدة أو مسمُوعة فى مرحلتى صبا الشعرانى وشبابه المُبكر، لاسيما فى ظل القلاقل السياسية الضخمة والتحولات العميقة التى حدثت من جراء الغزو العثمانى لمصر، ومن ثم مجىء حُكم جديد فتيٍ وقوى. أما التحول من مُستوى الفكر إلى مُستوى الممارسة، فسوف يرتبط بتغييرات مُهمة أخرى سواء فى الوضع السياسى بمصر، أو بالنسبة للوضع الشخصى للشعرانى؛ كما أن تلك المُمارسة كانت فى النهاية مُرتبطة بفلسفة الشعرانى الخاصة.

نستطيع القول إذن، أن الشعرانى استفاد حتى الآن من عوامل عديدة، مثل انتمائه العائلى (خاصة من سيرة جده وصداقاته) ومن استقراره بجامع الغمرى، ومن تردده كثيراً على الأزهر وغيره من الأماكن التعليمية والصوفية، ومن شيوخه. بيد أننا نستطيع التأكيد هنا على عامل آخر، وهو القُدرة الهائلة لدى الشعرانى على نسج خيوط علاقات اجتماعية وصوفية مُهمة مع الناس(٨٨). فالمرة الأولى للقائه بالدشطوطى كانت فى سنة ٩١٢ هـ / ١٥٠٦م، وبعدها لم تنقطع علاقته به ـ أى بالدشطوطي ـ حتى وفاته، بل قويت وترسخت. وصداقته مع أبى الحسن الغمرى تستمر ـ ولمدة حوالى ثلاثين سنة ـ حتى وفاته، رغم المشاكل(٨٩). والأمر نفسه مع الديروطى، بل ومع ابن عُصيفير «المجذوب» الذى لم ينج من حطه و «عطبه» واحداً ممن قابلوه سوى الشعرانى!! الذى يقول عنه «كان يُحبنى، وكنت فى بركته وتحت نظره إلى أن مات»(٩٠).

ولقد استفاد الشعرانى من ذلك كثيرا، وتعددت مُستويات الإستفادة الإجتماعية والسياسية، بحسب مستويات الشيوخ. فالدشطوطى « كان له القبول التام لدى الخاص والعام، وكان السلطان قايتباى يُمرغ وجهه على أقدامه». واستمر الأمر فى أيام الدولة العثمانية، حتى أنه عند وفاته «صلى عليه ملك الأمراء خير بك، وجميع الأمراء وأكابر مصر»(٩١). والأمر بالمثل مع الديروطى الذى كان له مجلس وعظ بالأزهر حين يأتى للقاهرة من دمياط، وحيث كان «أكابر الدولة وأمراء الألوف» من رُواد مجلسه، فإذا تكلم الشيخ «أنصتوا بأجمعهم»، فإذا انتهى «كان كل واحد يقُوم من مجلسه مُتخشعاً صغيراً ذليلاً ». ونُضيف هنا أن حالة الديروطى جد مهمة من حيث أنه كان مشهوراً بمناقشة قضايا «سياسية» مُهمة، فهو الذى ذهب إلى الغورى نفسه «وأغلظ عليه القول» بسبب تركه الجهاد ضد الأوربيين، للدرجة التى أفقدت الغورى وعيه «أُغمى عليه». وطالما كان هذا هو حاله مع السلطان، فلن يكون أقل من ذلك مع الأمراء(٩٢). والشيخ ابن عصيفير «كان كثير الكشف وله وقائع مشهورة»(٩٣). وأخيراً فالشيخ شمس الدين المظفرى كان يأتيه بكل ما يحتاجه ويطلبه من الكُتب «من خزائن مصر»(٩٤).

ولعل من المناسب أن نختتم الحديث عن استفادة الشعرانى فى هذه المرحلة بأمرين: الأول هو ذهابه للحج، والثانى هو زواجه. فقد ذهب الشعرانى للحج للمرة الأولى فى حياته فى سنة ٩١٤هـ/ ١٥٠٩م صُحبة أخوه عبد القادر والشيخ محمد المُنير. إننا نعرف أن الشعرانى كان فقيراً فى تلك الفترة، ولطالما تحدث بنفسه عن ذلك(٩٥). بل وتحدث عن فقر أخيه عبد القادر(٩٦). إذن فمن أين لهذا الفقير البالغ من العمر حوالى سبعة عشر ربيعا أن يحج؟. ومع افتراضنا أنه كان مُتقشفاً فى حياته، فإن الأمر يبقى بحاجة إلى إجابة مُقنِعة. ومن المُحتمل أن الشعرانى استعان فى ذلك بعلاقاته التى كان قد كونها(٩٧) وعلى أية حال فإن قضية زواجه قد تؤيد ذلك.

فالشعرانى قد انخرط فى التصوف منذ وقت مبكر من وجوده بجامع الغمرى. ومثلما تفوق فى تعليمه، فإنه تفوق أيضاً فى التصوف، وحاز فيه على مكانة متميزة بين أقرانه،

وهذا يتضح من حديثه عن حب كبار الشيوخ له، وكذا من تتبع تطور مكانته فى الطريق الصوفى، بل ومن «حسد» أقرانه له. ولما كان الشعرانى قد وصل إلى مرحلة عُمْرية تستحق الزواج، ولما كان المشايخ الصوفية من شأنهم الإهتمام بأمور «أبنائهم» فى الطريق، ومع وضعنا فى الإعتبار الشُهرة النسبية التى حازها الشعرانى آنذاك بين أقرانه وشيوخه.. فقد عُرض أمر الزواج عليه أكثر من مرة.

كانت المرة الأولى من الشيخ عبد القادرالدشطوطى، حيث عرض عليه ابنة الشيخ محمد بن عنان. بيد أن الشعرانى اعتذر بأنه لا يملك ما يتزوج به «ما معى شىء من الدنيا». وعندما ذَكّره الشيخ بأنه ـ أى الشعراني ـ يمتلك بعض المال الذى أقرضه لشخص من نواحى المنزلة، وأنه يستطيع الزواج به بعد استرداده، فإن إجابة الشعرانى لم تكن ايجابية (٩٨). ورغم عدم ذكر الشعرانى سبباً مُحدداً لرفضه، إلا أن ما ذكره فى موضع آخر قد يُفسر ما حدث. فالشيخ محمد بن عنان كان يحب تلميذه الشيخ أبوالعباس الحُريثى، ومن أجل ذلك «زوّجه ابنته وقرّبه أشد من جميع أصحابه»(٩٩). وبالتالى فهناك احتمالين لرفض الشعرانى للعرض السابق؛ **الأول:** هو أن ابن عنان فضّل الحُريثى على الشعرانى، وهو ما نستبعده لأن سياق الراوية لا يُؤيد ذلك. **الثانى** أن الشعرانى كان يعلم برغبة «صديقه» الحُريثى فى الزواج من ابنة شيخه، وكذا حُب الشيخ لتلميذه، ومن هنا فقد آثر الإعراض عن عرض الدشطوطى، إكراماً لصديقه، ولعدم الوقوع فى «الحرج». وأخيراً فربما كان العرض الثانى للزواج يحمل سبباً آخر للرفض.

لقد عرض عليه الشيخ أحمد البهلول (ت ٩٢٨ هـ / ١٥٢١م) الزواج هذه المرة من ابنة الشيخ خليل القصبى ـ نسبة إلى محلة القصب بالغربية ـ وباغراءات مهمة. وحسب قول الشعرانى، فإن الشيخ قال له فى عرضه «زوجتك زينب بنت خليل القصبى، وأقبضت عنك المهر ثلاثين ديناراً، وأعطيتك البيت وأخدمتك أخوتها الثلاثة». ولقد وافق الشعرانى هذه المرة، وحسب قوله «ففارقته، فجاءنى والد الصبية وخطبنى بنفسه

ووجدت اسمها زينب، ولها ثلاثة أخوة، ووجدت البيت مقفلاً على اسمها كما قال»[١٠٠]. ومن الواضح أن الشعرانى كان شخصاً مرغوباً فيه آنذاك، رغم عدم تيسر أموره المادية. على أية حال فإن زواج الشعرانى الأول يُمثل انتقالة مُهمة فى حياته. فلأول مرة يصبح له بيتاً خاصاً به يستطيع الإستقرار فيه والتحدث عنه، وزوجة يسكن إليها، وأهلاً - أخوة زينب - يستطيع أن يستأنس بهم فى المدينة، بل لقد أصبحوا من«تلامذته وخدمه»[١٠١]. وباختصار، لقد أصبحت للشعرانى علاقة جديدة بالقاهرة منذ ذلك الوقت، ولسوف تتفاعل هذه الأمور مع أمور أخرى لإنهاء مرحلة جامع الغمرى من حياة الشعرانى.

★ ★ ★ ★

كانت المرحلة الرئيسية التالية من حياة الشعرانى، كما هو مُتعارف عليه بين دارسيه هى «مرحلة مدرسة أم خوند»[١٠٢]. ومرة أخرى لم يتحدث الشيخ بشكل واضح عن تاريخ ذهابه إلى المدرسة، كما أننا نرى أن الأسباب التى ذكرها لذلك الإنتقال بحاجة إلى إعادة نظر. ففى عرضه لتلك الأسباب نراه يتحدث فى البداية عن حدوث بعض الإختلاف بينه وبين الشيخ أبى الحسن الغمرى، لكنه عاد لينفى ذلك مُشيراً إلى أن أبا الحسن كان حزيناً على رحيله من الجامع. وهكذا فقد عاد الشعرانى للحديث عن أن تركه لجامع الغمرى إنما يعود إلى إيذاء بعض الحاسدين له ودسائسهم ضده[١٠٣].

إن ما نعرفه هو أن الأمور فى جامع الغمري - طيلة مرحلة صبا الشعرانى وشبابه المُبكر- كانت مستقرة إلى حد كبير، مُقارنة بغيره من الأماكن، لاسيما مدرسة أُم خوند التى وصف الشعرانى صاحبتها «أم خوند» بأنها كانت «ساذجة»[١٠٤]. وما نعرفه أيضاً هو أن المدرسة لم تكن مركزاً مُهماً للتصوف - مثل جامع الغمري - بقدر ما كانت فى الأساس مقراً لتعليم الأطفال والصبية. ولما كان الشعرانى قد أصبح رجلا، وصُوفيا، وحصل على قدر مهم من التعليم بجامع الغمرى، وبالجامع الأزهر وغيرهما، فإنه كان من الأحرى به، من الناحية النظرية، أن يبقى بجامع الغمرى - على الأقل باعتباره مركزاً مُهماً للتصوف - بدلاً من الذهاب إلى مدرسة أم خوند. بمعنى آخر، كان الذهاب للمدرسة لا يتواءم وتطورات حياة الشعرانى عامة، وكذا اهتماماته فى تلك الفترة بالذات. إذن فما هى الأسباب الأخرى المنطقية والأقرب إلى تفسير ذلك التحول ؟.

يتحدث الشعرانى عن فترة فى حياته أعرض فيها عن حضور دروس الكثير من المشايخ فيقول: «وكان غالب أقرانى يظن أننى تركت الإشتغال بالعلم لكونى لا أحضر دروس أشياخهم.. وكنت أحضر دروسهم فى بعض الأوقات، فلا أبحث ولا أتكلم ولاأستشكل مسئلة من المسائل لكونى أعرف المنقول فيها». ومن الواضح أن تلك الفترة التى يتحدث عنها الشيخ هى فترة ما بعد زواجه، حيث أنه كان يستذكر دروسه فى«البيت». ومن ثم فإن هناك «فترة فاصلة» مابين ترك الشعرانى لجامع الغمرى وذهابه إلى مدرسة أم خوند. ويمكن القول بأن تلك «الفترة الفاصلة» قد ارتبطت بتطورات معينة فى حياته.

أما التطور الأول: فهو زواجه، والذى نستطيع القول أنه تم فى حدود سنة ٩٢٨ هـ/ ١٥٢١م(١٠٦). لقد ارتبط الزواج عند الشعرانى ـ كما سبق وأشرنا ـ بأنه صار له بيتاً جعله فى غنى عن الإقامة بجامع الغمرى، وبزوجة أصبحت فى حاجة لإقامته معها جُزءاً كبيراً من وقته بدلاً من انفاقه لوقته كله فى وحدته، أو بين شيوخه وأقرانه، أو فى سياحاته فى البلاد لزيارة شيوخها ولتعميق تجربته الصوفية(١٠٧). بالإضافة إلى ذلك، فإن من الوارد القول بأنه كان فى حاجة إلى وظيفة أو مصدر للرزق يعتمد عليه فى حياته الجديدة.

وأما التطور الثانى: فهو وفاة أقرب شيوخه وأعظمهم مكانة عنده، وهما الشيخ زكريا الأنصارى (ت ٩٢٦ هـ / ١٥١٩ م) والشيخ أمين الدين (ت ٩٢٩ هـ / ١٥٢٢م). لقد كان ذلك يعنى زوال أهم أسباب ذهاب الشعرانى للأزهر، ومن بعده جامع الغمرى، خاصة بعد زواجه وإقامته ببيت زوجته.

وأما التطور الثالث: فيتصل بعمر الشعرانى آنذاك ودلالاته. لقد كان قد أصبح فى الثلاثين من عمره، وحصّل الكثير من العلوم، ومن ثم أصبح فى غنى عن المزيد من التعليم (لاسيما بعد وفاة الشيخ زكريا والشيخ أمين الدين) بل وأصبح جديراً بأن يلعب دور «الأستاذ» لا دور «التلميذ». هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الشعرانى

«الصُوفى» كان قد أصبح فى مرحلة تُؤهله لأن يُصبح «شيخاً» لا أن يبقى «مُريداً» فقط(١٠٨). ولقد كان مما يُدعم ذلك بزوغ نجمه إلى حد ما، ووفاة الكثيرين من شيوخه قبل ذلك الوقت أو خلاله(١٠٩). وكان هذا يعنى أيضاً أن «المُناخ» قد أصبح مُناسباً ـ بل وفى حاجة ـ لبروز شيوخ جُدد يملأون ما تركه المتوفون من فراغ.

أما التطور الرابع: فيرتبط بالبدء فى إنشاء الزاوية، حيث أنه من المُرجح لدينا أن هذا التوقيت هو الذى شهد الخطوات الأولى لذلك. وإنشاء الزاوية له الكثير من الدلالات فيما يتصل بحياة الشعرانى الخاصة والعامة، وهو ما يُمكن إجماله هنا بالقول بأن وقت رحيله من جامع الغمرى كان قد اقترب، مهما تعددت الأسباب الأخرى. ففى الزاوية يستطيع أن يُحقق ذاته فى أمور كثيرة كان من الصعب تحقيقها طالما بقى فى جامع الغمرى.

إن التطورات الأربعة السابقة قد تكون بمثابة أسباب أخرى «وعملية» لترك الشعرانى لجامع الغمرى وذهابه إلى مدرسة أم خوند. بل إن هذه التطورات قد تُفسر لنا بشكل منطقى الأسباب التى ذكرها الشعرانى بنفسه. فمن الوارد أن الغيرة قد دبت بينه ـ بعد أن بدأ مرحلة النُضج الصوفى، وأصبح له مجلس ذكر يحضره بعض المُجاورين بالجامع بل وبعض «الغُرباء» ـ وبين الشيخ أبى الحسن الغمرى الذى وصل به الأمر ـ واحتجاجاً على رفع الشعرانى لصوته بالجامع فى مجلس الذكر «مجلس الصلاة على الرسول (ص)» ـ إلى حد أن الغمرى أخذ فى نقل أمتعته من مسجد أجداده وتركه للشعرانى قائلاً: «هذا المحل لا يسعنا نحن الإثنين»(١١٠). ومن الوارد أن أبا الحسن قد تأثر فى ذلك بوشايات أقران الشعرانى من المُنافسين له، والذين أخذوا فى إيذائه، ولم يكتفوا فقط بعدم حضور مجلس الذكر، بل أخذوا فى ضرب كل من جلس معه من المُجاورين(١١١). وعلى أية حال، فأمام ذلك، وأمام تعرض الشعرانى لبعض المُضايقات فى جامع الغمرى ـ بعلم الشيخ أبى الحسن أو بدون علمه ـ وأمام ما سبق وتحدثنا عنه من حدوث تطورات فى حياة الشعرانى، ثم أمام وجود إغراءات فى أماكن أخرى.. يُمكننا فهم أسباب وظروف ترك الشعرانى لجامع الغمرى.

فى ضوء ما سبق أيضاً يُمكننا القول باحتمال أن تكون هناك فترة فاصلة بين ترك الشعرانى لجامع الغمرى، وبين ذهابه للإقامة بمدرسة أم خوند، وأن تلك الفترة قضاها فى بيته «بيت زوجته» وبشكل مُتقطع. وإذا كانت تلك الفترة قد أفادت الشيخ فى قراءاته الخاصة، فإن الأمر الذى لايزال غامضاً هو علاقة تلك الفترة بانتقاله إلى مدرسة أم خوند بالتحديد. فهل ذهب الشيخ للعمل بالمدرسة والإستقرار فيها ؟. أم أن لذلك علاقة بحياته الأُسرية، حيث ترك «بيته» وأقام فى المدرسة ؟(١١٢). أم أن الأمر برُمته ارتبط بقضية إنشاء الزاوية؟. إننا نُرجح التفسير الأخير، رغم احتمال ارتباطه أيضاً بالأمور الأخرى التى سبق وذكرناها، خاصة وأن الزاوية كانت مُلاصقة لمدرسة أم خوند كما أن الفترة ما بين استقرارالشعرانى بالمدرسة وإنشاء زاويته لم تستغرق سوى وقت قصير، وهو الأمر الذى يجعلنا نميل للقول بأنه لا توجد مرحلة قائمة بذاتها ومُنفصلة تماماً عاش فيها الشعرانى فى مدرسة أم خوند قبل بناء الزاوية، بل الأرجح هو أن هذه المرحلة مُتضَمنة فى حياته قُبيل وبعد إنشاء زاويته.

وهنا يُمكننا الإشارة إلى أنَ الذكاء الاجتماعى للشعرانى وكذا صداقاته الكثيرة، قد أخذا يُؤتيان ثمارهما تماماً. حدث هذا على الرغم من التطورات السياسية بعد الغزو العثمانى، بل وربما بسببه، لاسيما وأن الشيخ سيتخذ ـ كما سنرى ـ موقفاً ظاهرياً غير مُناهض لهذا الغزو. إن تواؤم الشعرانى مع العصر الجديد سيُؤدى به للإستفادة تماماً اجتماعياً واقتصادياً، خاصة وأنه كانت قد توفرت له العديد من عوامل النجاح التى تحدثنا عنها من قبل. هذا بالإضافة إلى أنه كان قد بلغ من العمر مرحلة وسطى، وحصل من تجارب الحياة الشئ الكثير. ومن ثم كان انشاء الزاوية فى تلك الفترة هو بمثابة مُحصلة طبيعية ومنطقية لكل ما سبق(١١٣).

والواقع أن تاريخ إنشاء الزاوية قد بقى حائراً بين الباحثين. وفى حين أرجعه البعض إلى سنة٩٤١هـ / ١٥٣٤م فإن البعض الآخر اكتفى بالصمت(١١٤). بيد أننا نستطيع القول أن إنشاء الزاوية ـ وبمعنى أدق بداية انتقال الشعرانى للعيش بها ـ يعود إلى حوالى سنة ٩٣٠هـ / ١٥٢٣م، وذلك وفقاً لما هدتنا إليه دراستنا لها، وبعد فحص ما ذكره الشيخ بنفسه عنها(١١٥).

وإذا كان تاريخ بناء الزاوية مُهماً ونحن نتتبع مراحل حياة الشعرانى، فإن الأهم منه هو حيثيات بنائها وتطورها. أما عن حيثيات البناء، فالأمر غير واضح كما ينبغى. فالجميع يتحدثون عن أن الذى بناها له هو القاضى مُحيى الدين عبد القادر الرزمكى (الأرزيكى) القادرى، الذى لا نعرف عنه سوى أنه كان قاضياً ورئيساً للكُتّاب فى العصر المملوكى، وأن لقب «الأرزيكي» هو نسبة إلى الأمير أرزيك (أرزبك) أحد أمراء المماليك الجراكسة. وأما لقب «القادرى» فقد نعته الشعرانى به، ربما لانتمائه إلى الطريقة القادرية(١١٦).

تحدث المليجى فى البداية عن أهداف بناء الزاوية، فذكر أن القاضى مُحيى الدين أنشأها وأوقفها لتكون «رِباطاً للعُباد، وتكية للفُقراء، وجعل لهم فيها أسمطة فى الفطور والغداء والعشاء، ومدرسة لطلبة العلم، وزاوية للمُتهجدين، ومسجداً للصلاة، وجامعاً لإقامة الخُطبة فيه»(١١٧). ومن الواضح أن الأهداف ضخمة، ومن ثم فمن الطبيعى أن يتطلب تنفيذها إنشاء مبنى كبير، بل وأن يكون الإقدام على ذلك العمل له أهدافه وأسبابه. لكننا هنا نجد أنفسنا أمام أسباب غير واضحة.

هُناك روايتين رئيسيتين ذكرهما المليجى لتبرير بناء القاضى عبد القادر للزاوية. ووفقاً للرواية الأولى فإن القاضى، والذى كان يعمل رئيساً للكُتّاب فى عصر الدولة المملوكية قد تعرض لغضب السلطان سليم عليه بعد غزوه مصر. وأمام خوفه من القتل، فإنه اختفى لفترة قصيره، جاء بعدها إلى الشيخ عبد الوهاب الشعراني ـ الذى كان نازلاً حينها بمدرسة أم خوند، وفقاً لما ذكره المليجى ـ ليشتكى إليه حاله ويطلب مُساعدته. وعد الشيخ القاضى خيراً، ولكنه طلب منه أن يبنى لله مسجداً إذا فرّج الله عنه كربه. وافق القاضى على الطلب فى الحال. استغل الشعرانى زيارة السلطان له، وطلب منه العفو عن القاضى. وافق السلطان على طلب الشعرانى، وبعدها أنجز القاضى ما وعد به.

أما الرواية الثانية فمفادها أن قصة القاضى قد حدثت فى فترة حكم أحد الباشاوات، وليس فى فترة وجود السلطان سليم فى مصر. وأن هذا الباشا قد غضب على القاضى

وأهدر دمه فى النهاية. وأمام ذلك هرب القاضى، وحاول فى فترة هروبه أن يستجدى وساطة «أكابر الدولة»، لكن أحداً منهم لم يقدر على القيام بالوساطة «وقالوا نخشى عليك وعلى أنفسنا منه». وهنا لجأ القاضي ـ وبنصيحة بعض أصدقائه إلى عبد الوهاب الشعرانى. وافق الشعرانى على القيام بالدور، فى مُقابل أن يبنى القاضى مسجداً لله تعالى فى حال نجاحه فى مُهمته. نجحت مُهمة الشيخ فى النهاية، وأوفى القاضى بوعده، لكن بعد أن كان قد أخذ لنفسه وأولاده «كل ما يكفيه ويكفى معاليمه ومصاريفه من الرزق والعقار وغيرهما»(١١٨).

وبعيداً عن الوقوع فى أحابيل التفسير المثالى والأسطورى للتاريخ عند الصوفية، نستطيع القول أن روايتى المليجى بهما قدراً من اللاحقيقة، وفى الوقت نفسه بهما قدراً من الحقيقة، والتى نستطيع أن نستشفها من خلال معرفتنا ببعض ما نعرفه من مُعطيات ذلك العصر. أما اللاحقيقة فتبلغ الذروة فى الرواية الأولى، وخاصة فيما ذكره المليجى من أن السلطان قد زار الشعرانى، وأن الأخير طلب منه العفو عن القاضى. فنحن نعتقد إلى حد اليقين أن زيارة السلطان للشعرانى هى محض خيال حاكه العقل الجماعى للصوفية بعد وفاة الشيخ الشعرانى، ثم جاء قلم المليجى ليكتبه على أنه حقيقة. وإذا كنا سنعود لتفنيد ذلك فى الفصل الرابع، فإننا نكتفى هنا بالقول بأن مُعظم ما جاء فى الرواية الأولى يُصبح باطلاً بُناء على هذا الأساس.

وأما الحقيقة فيُمكن الإستدلال عليها على ضوء الإسترشاد بعدة أمور. فالغزو العثمانى لمصر قد ترتبت عليه ـ خاصة فى سنواته الأولي ـ تحولات سياسية واقتصادية ملحوظة سواء بالنسبة للعناصر المملوكية أو العناصر المصرية. وفى إطار تلك التحولات، حدثت عمليات طرد من الوظائف، بل ومُطاردات للعديد من العناصر التى لم تتعاون مع الغزو أو وقفت فى وجهه، بل و أيضاً لتلك العناصر التى كان يُشتمُ أنها أخفت الأموال أو الرِّزق وغيرها عن أعين الحُكام الجُدد. ولعل فترة حكم خاير بك كانت أبرز مثال على ذلك، وربما أن ما تحدث عنه المليجى قد دارت أحداثه آنذاك. وهكذا فمن الواضح أن القاضى كان أحد تلك النماذج التى تعرضت للمُطاردة(١١٩).

وما نعرفه أيضاً أن الإستعانة بالصوفية فى ذلك العصر كانت من الأمور الطبيعية، بعد أن تفشل الوسائل العملية. فالصوفى عُرف عنه آنذاك أنه يستطيع مُساعدة أصحاب المشاكل العويصة؛ إما من خلال القيام بدور الوساطة المُباشرة لدى الحاكم، وإما من خلال طريق غير مُباشر من خلال الدُعاء لصاحب المُشكلة. ومن ثم فمن المُمكن أن يكون القاضى قد لجأ للشعرانى فى تلك الظروف، خاصة بعد أن لم يجرؤ أى من الكبار- ممن لجأ إليهم لاسترضاء الباشا ـ على القيام بذلك الدور.

وأخيراً فما نعرفه أيضاً أن الوقف على الجوامع والمساجد والزوايا وغيرها من المُؤسسات الدينية / الصوفية، كان من الأمور الشائعة آنذاك، بل وكان يحظى باهتمام كل طبقات المجتمع، وذلك للعديد من الأسباب الدينية والسياسية والإجتماعية.. إلخ. فى ضوء ذلك يُصبح من الطبيعى أن يقوم القاضي ـ فى ظل الظروف التى تعرض لها، وفى ظل «النجاح» الذى حققه الشعراني ـ بإجراء الوقف على الجامع «الزاوية»، هذا مع مُلاحظة أننا فى هذه الحالة نُصبح أمام أحد الأسباب الأخرى للوقف، ولكنها أسباب ذات طبيعة خاصة.

مرة أخرى نود التأكيد على أن روايتى المليجى، ورغم الطابع الأسطورى فيهما- خاصة وأن الأحداث كانت قد مر عليها أكثر من قرن ونصف القرن، وأن الشعرانى بعد موته كان قد تحول إلى رمز صوفى عظيم المكانة بأكبر مما كان فى حياته ـ إلا أن الروايتان تعكسان أيضاً العديد من الأمور، ما يهُمنا منها هنا هو ذلك الطابع «العملى والنفعى» عند الشعرانى. فهو لم يتوان عن مُطالبة القاضى ببناء جامع قبل وبعد تخلصه من شدته. وقد بر القاضى بوعده فى النهاية وبدأ فى بناء الجامع بعد أن وقف عليه الكثير من الأوقاف. لكن القاضى مات فى أثناء الحج قبل أن يُستكمل البناء. وهنا تابع الشعرانى المُهمة «وأتمه.. بعده، ورتب فيه الخيرات الكثيرة.. » وليتطور الجامع سريعاً ليُصبح ـ إضافة إلى كونه جامعاً ـ زاوية ومدرسة تلقى إعجاب وثناء المُعاصرين(١٢٠).

إن ما سبق يدعونا للتساؤل عن كيفية حدوث ذلك التطور فى «زاوية» الشعرانى؟. الواقع أن المصادر لا تُجيبنا على هذا السؤال. أما الدراسات التاريخية فلم تهتم بها من

حيث المبدأ. ربما كانت دراسات الآثار الإسلامية هى التى أعطت لتلك القضية ومثيلاتها بعض الإهتمام. وهكذا فقد ورد بإحدى تلك الدراسات أن «زاوية الشعرانى التى أصبحت فيما بعد المسجد والضريح، بُنيت محل مسجد أم خوند ومدرسة القاضى عبد القادر الأرزيكي»(١٢١). ومن هنا فإن تاريخ تطور الزاوية يبقى من الأمور غير الواضحة. وعلى أية حال ربما أدت قراءة ما أورده الشعرانى فى هذا الأمر - وهو قليل ومُضطرب - إلى الإقتراب - ولو لخُطوة - من الحقيقة.

ففى ترجمته للشيخ إبراهيم بن عُصيفير(ت ٩٤٢ هـ/٥٣٥ م) يتحدث عن أن حريقاً إلتهم مئذنة المدرسة التى يسكن فيها(١٢٢). ويبدو أن الرجل كان يقصد بذلك مدرسة أم خوند. وقد يُؤيد ذلك أنه فى عرضه لإحدى كرامات الشيخ أبى العباس الحريثى بعد وفاته سنة ٩٤٥ هـ / ١٥٣٨م، ذكر وجوده بها حيث يقول «ولقد قصدته فى حاجة وأنا فوق سطوح مدرسة أم خوند..»(١٢٣) وهو ما يعنى أن الشعرانى كان حتى حوالى سنة ٩٤٦هـ / ١٥٣٩م لايزال موجوداً بمدرسةأم خوند. بالإضافة إلى ما سبق، يتحدث الشعرانى عن مدرسة أخرى هى «المدرسة القادرية» التى يذكر أن الشيخ نور الدين الشونى (ت ٩٤٤ هـ / ١٥٣٧م) قد دُفن بالقبة المُجاورة لها(١٢٤). وهذا يعنى أن هناك مدرستان ارتبط بهما الشعرانى واستخدمهما فى تلك المرحلة الطويلة من حياته؛ الأولى هى مدرسة أم خوند، والثانية هى مدرسة القاضى عبد القادر. ومما يؤيد ذلك أنه يتحدث فى إحدى حكاياته عن الشيخ على الخواص عن «مدرستنا القديمة»(١٢٥).

وما يُمكننا استخلاصه مما سبق، هو أن الشعرانى بدأ حياته فى هذه المرحلة فى مدرسة أم خوند «المدرسة القديمة» ثم تابعها فى الزاوية (الجامع / المدرسة القادرية / المدرسة الجديدة). وفى حين استخدم الزاوية «المدرسة الجديدة» من أجل التصوف والتعليم والصلاة، فإنه استخدم «المدرسة القديمة» من أجل سكناه هو وعائلته(١٢٦) وذلك - فيما يبدو - بعد أن ضمها إلى مجموعة مُنشآت الزاوية والبيت.

ورغم ذلك تتبقى عدة تساؤلات فى القضية بغير إجابة. فكيف حصل الشعرانى على مدرسة أم خوند؟. وكيف ومتى أدمجها مع الزاوية؟. وكيف رُتبت وتوزعت أمور الحياة الدينية / الصوفية، والإجتماعية هنا وهناك ؟.

على أثر بناء زاويته، بدأ الشعرانى حياة الإستقرار التام، و« زالت أيام المحن جميعها، وأقبلت أيام المنن»(١٢٧) وبدأت الأوقاف والهبات والرزق والهدايا تتدفق عليه وعلى زاويته، بل وبدأ الشعرانى يُوغل بعمق فى التصوف. ومع بداية هذه المرحلة توثقت صلته بشيخ جديد، هو الشيخ على الخواص (توفى حوالى ٩٤٥هـ / ١٥٣٨م) ذلك الرجل صاحب التأثير الواضح فى فكر الشعرانى، بعد وفاة أهم شيوخه بجامعي الغمرى والأزهر. ومع نمو الزاوية والإيغال فى التصوف والتحول إلى شيخ يُربى المريدين، كانت مكانة الشعرانى تنمو بشكل مستمر وغير مسبوق لدى كل من الحُكام والمحكومين(١٢٨).

على أية حال فإن زاوية الشعرانى لايُمكن النظر إليها فقط باعتبارها مُجرد «بناء» لرجل صوفى لكى يُمارس فيه تصوفه مع مريديه. فالزاوية من حيث تاريخ إنشائها فى فترة دقيقة مع بدايات عصر جديد، ومن حيث إنشاء أحد «قُضاة» العصر المملوكى لها، ومن حيث توسُعاتها بمرور الزمن، ومن حيث تطورها لتقوم ـ بالإضافة إلى الدور الصوفى (كزاوية) ـ بدور اجتماعى (كمؤسسة للرعاية الإجتماعية)، وبدور تعليمى (كمدرسة)، وبدور دينى «كجامع»(١٢٩) ثم قيامها بشكل يومى على أمر عدة مئات من المُقيمين بها والمترددين عليها، ومن حيث مُستوى المعيشة فيها، وزيادة دخلها أو مواردها عن مصروفاتها وأوجه الانفاق فيها، ومع مُراعاة ظروف ذلك العصر.. كلها أمور جديرة بلفت الإنتباه، لاسيما وأن نموذج زاوية الشعرانى ـ فى ظل هذه الأمور ـ كانت من النماذج القليلة فى تاريخ مصر خلال العصر العثمانى(١٣٠). إذن فلماذا كل ذلك النجاح للزاوية، وفى حياة الشعرانى فقط؟.

الواقع أن نجاح الزاوية كان أحد أهم مظاهر ـ بل وعوامل ـ نجاح الشعرانى فى المرحلة التالية من حياته ـ أى منذ سنة ٩٣٠هـ / ١٥٢٣ م ـ باعتباره شخصية صُوفية حققت شُهرة عريضة واكتسبت احتراماً هائلاً. أما نجاح الرجل فى هذه المرحلة فقد ارتبط بالعديد من العوامل. فبالإضافة إلى ما سبق وذكرناه، هناك عوامل أخرى مُهمة يُمكن إجمالها وإيجازها فيما يلى: ـ

أولا :ـ علاقته بالسلطة

ونقصد بذلك كل رموز ومستويات السلطة فى مصر آنذاك، والتى امتلك الشيخ قُدرة مُتميزة على التعامل معها بما يتناسب ومستوياتها، مُستخدماً فى ذلك كل أدواته الدينية والفكرية والإجتماعية، من أجل تدبير أموره معها سواء بالمُخادعة أو المُصافاة أو الخضوع لها أو إخضاعها، وهو ما سنُتابعه فى فصول لاحقة. لقد أدت تلك السياسة «النفعية والتهادُنية والمُخادعة» إلى جعل الشعرانى فى النهاية يتجاوز ـ وفى أحيان كثيرة ـ تلك المثاليات النظرية التى قرأها فى كُتب الطبقات أو تعلمها من بعض شيوخه، أو ورثها عن جده؛ بل ـ ومن ثم ـ جعلته مُتناقضاً تناقضاً ذاتياً بين ما كان يكتبه ويدعو الناس إليه، وبين ما يفعله.

ورغم ذلك لابد من القول بأن هذه السياسة إنما أفادته أيما إفادة من الناحية العملية. نعترف ونعرف أن العوامل الأخرى ـ والتى سنتحدث عنها لاحقاً ـ قد ساهمت كثيراً فى نجاح الشعرانى، وأنها هى التى صنعت منه «الرجل الصوفى العظيم» فى النهاية. ومع ذلك لابد من التأكيد على أنه لولا قُدرة الرجل على تدبير أموره مع السلطة ـ لاسيما بعد موقفه المُناهض لعصيان أحمد باشا «الخائن» ـ لما أمكن له النجاح ولا الإستمرار لأى عامل من العوامل الأخرى. لقد كان الشعرانى فى ذلك كله أحد إفرازات الواقع المصرى الملىء بالمُتناقضات.

ثانيا :ـ علاقته بالمجتمع المصرى

فالشعرانى الذى عاش طفولته بالريف وأكمل حياته بالمدينة، قد خبرعن قُربٍ حياة وتقاليد أهل الريف وأهل الحضر على السواء، فاستطاع أن يفهم كيف يُخاطب هؤلاء وأولئك، كلٌ بما يُناسبه ويجذبه إليه. والشيخ نشأ فقيراً(١٣١) وانتهى به الأمر وهو ميسور الحال(١٣٢). ومن ثم فقد ذاق الجوع والشبع، وخالط الفقراء والأغنياء، وكان لديه إدراكاً جيداً لما يُعانيه هؤلاء، وما يتنعم به أولئك. لكن الأهم من ذلك أنه كان باستطاعته إظهار مودته للأغنياء، وشفقته على الفقراء، بل ومخاطبة كل فريق على أنه الأقرب إليه(١٣٣). وهو قد تربى على يد مجموعة من شيوخ الصوفية المُخضرمين، ممن علموه كيف يتعامل

مع كل الناس و يكسب ودهم، بل واحترامهم واعتقادهم وهباتهم وصداقاتهم وصدقاتهم. والواقع أن المُتتبع لهذا الجانب من حياة الشعرانى، يجده وقد امتدت علاقاته الإجتماعية وتشعبت كثيراً مع الفلاحين، وطوائف الحرف، والتجار، والعامة، والفقهاء، والمتصوفة، بل ومع أهل الذمة.. وذلك فى كل مراحل حياته(١٣٤). وأخيرا، لابد من القول بأن الرجل كان على وعى كبير بما يُعانيه المصريين من متاعب فى حياتهم وفى علاقاتهم بالسلطة. وقد قام بدور فى مُحاولة التخفيف من تلك المُعاناة سواء من خلال زاويته، أو من خلال سعيه لدى السُلطة فى أمور بعض المصريين ممن كانوا يقصدونه لهذا الغرض. وسنرى فيما بعد، كيف أن قضايا المُجتمع المصرى فى مُواجهة السُلطة كانت تحظي ـ وبشكل تدريجي ـ على اهتمامه الفكرى والعملى؛ هذا على الرغم من تناقضاته ومُوالاته للسُلطة. ولكل ما سبق كانت علاقة الشعرانى بالمجتمع قوية، رغم مكانته التى نمت بشكل مستمر. إن الشعرانى لم يفعل مثلما فعل أبناء البيتين البكرى والوفائى مثلاً، عندما تعالوا فى مسكنهم وعاداتهم وعلاقاتهم بالناس، بل ولم يفعل مثلما فعل ابنه عبدالرحمن من بعده(١٣٥). لقد بقى على اتصاله بالجميع واحترامه لهم، و كانت هذه الأمور جد مفيدة له. فكل نمو فى مكانته لدى المجتمع المصرى كان يُؤدى طردياً إلى زيادة احترام السُلطة له، وبالمثل كان احترام السُلطة له يُؤدى للمزيد من إقبال المصريين على اعتقاده.. وهكذا(١٣٦).

ثالثاً:ـ فكره وتواؤمه مع عصره

إن المُتتبع لما كتبه الشعرانى يجده قد تضمن الكثير من القضايا؛ ومنها قضية الدعوة إلى التصوف بين معاصريه(١٣٧) والسعى فى وضع الآداب للمريدين، وحضهم على اتباعها(١٣٨) والدفاع عن بعض شيوخ التصوف ممن إتُهموا بالإلحاد والشطح، وعلى رأسهم ابن عربى والحلاج(١٣٩) واستكمال مُحاولات الدمج بين التصوف والفقه، لإنهاء ذلك الصراع الطويل والعنيف بين الفقهاء والصوفية لصالح الأخيرين(١٤٠) والتقريب بين المذاهب الأربعة وإظهار التكامل فيما بينها فى ضوء فلسفة «التخفيف والتشديد»(١٤١) ومُراعاة التخفيف فى أمور الدين على بُسطاء الناس «العامة»(١٤٢). والواقع أن المجتمع المصرى كان مُستعداً تماماً ـ مع العصر العثمانى ـ للترحيب بمُعظم هذه

الأفكار، فى حين كان لا يزال ـ حتى أواخر العصر المملوكى وبداية العصر العثماني ـ مُنقسماً على الكثير منها، وكان الأزهر هو أهم مركز للمُعارضه(١٤٣). ولقد كان الشعرانى ينتمى للجبهة الأقوى. فالعثمانيون، الذين غزوا مصر فى مطلع شبابه، كانوا من أنصار ابن عربى(١٤٤). كما أن الفقه والتصوف كانا قد اندمجا لديهما تماماً. أما بالنسبة لمصر، فإن الجانب المُؤيد لما نادى به الشعرانى كان أقوى من الجانب المُعارض، حتى فى داخل الأزهر نفسه(١٤٥). وهكذا فقد كان فكر الشعرانى مُتوائماً مع التيار الأقوى فى مصر من ناحية، ومع الإتجاهات الفكرية والصُوفية للعصر الجديد من ناحية أخرى. وبناء على ذلك، فعلى الرغم من المُعارضة التى أبداها بعض فقهاء الأزهر لفكر الشعرانى، فإنه قد انتصر فى النهاية، وبتأييد من العديد من كبار شيوخ الأزهر نفسه، وبدعم من رموز السلطة العثمانية.

من ناحية أخرى، كان الشعرانى شافعى المذهب، أشعرى التفكير(١٤٦) مُتخذاً «الفلسفة المُحافظة» مُنطلقاً أساسياً فى فهم أمور دينه ودُنياه(١٤٧). وهنا أيضاً نجده مُتسقاً مع عصره ومجتمعه. فالمذهب الشافعى كان هو المذهب الرئيسى فى مصر، رغم اعتناق أغلبية الحكام العثمانيين للمذهب الحنفى «الرسمي»(١٤٨). وقضية المذهب بقدر ما كانت غير مُؤثرة فى علاقته برموز السلطة العثمانية، فإنها كانت مُفيدة لوضعه فى مصر. أما تبنيه للفكرالأشعرى، فكان مما يتسق والأوضاع الفكرية عند المصريين والعثمانيين بوجه عام فى القرن السادس عشر، حيث ساد ذلك الفكر تماماً على حساب الإتجاهات العقلانية والتى يُمثلها المعتزلة وإخوان الصفا بشكل خاص(١٤٩). وأخيراً فإن وسطية الشعرانى أدت به إلى أن يُصبح فى موقف تصالحى مع الجميع.

رابعاً:ـ دعوته لنفسه واستجابة الناس له

كان الشعرانى دائم الحديث عن نفسه كثيراً، ومُجيداً فى مدحها وتمجيدها، وداعياً الناس للإعتقاد بذلك. وهنا نجد أنفسنا أمام مجموعة من الصفات التى منحها لنفسه، وتدرجت بين صفات يمكن قبولها عقلاً، وأخرى لا يمكن قبولها. فمن ذلك حديثه الذى

يكاد لا يحصى عن زُهده، وتدينه، و تواضعه، وكرمه، وتحمُله لهموم الناس وغير ذلك الكثير[١٥٠]. لكن الأمر تعدى ذلك للحديث عن أنه داعية عصره الذى لو اتبعه الناس لاهتدوا به[١٥١]. وأنه أصبح ممن يُحيون السنة ويُميتون البدعة[١٥٢]. وأنه وصل فى إيمانه إلى مرتبة متفردة بين أبناء عصره[١٥٣]. وأنه أصبح الأقرب، فى مصر كلها، سنداً فى الطريق إلى الرسول صلى الله عليه وسلم[١٥٤]. وأنه «انكشف عنه حجابه» فصار يعرف أحوال أهل القبور[١٥٥]. وأنه من أهل الإلهام[١٥٦]. وأنه حصل على «مقام الصديقية والشهادة»[١٥٧]. وأنه مُنح القدرة على التجول بقلبه فى العالم[١٥٨]. وأنه لديه القدرة على إيذاء من يتعرض له بسوء[١٥٩]. وأن الله سُبحانه وتعالى أطلعه علي «أسرار الحروف والطلسمات»[١٦٠]. ومنحه القدرة على رؤية ما سيحدث مستقبلا[١٦١]. بل و لقد بشّر الرجل لنفسه بأنه سيدخُل الجنة[١٦٢] وأن الرسول (ص) أخبره بأن الله قد غفر له جميع ذنوبه[١٦٣]. وهكذا عرض الشعرانى صفاته مُتضَمنة الكثيرمن الكرامات والقُدرات الخارقة. وقد دَعّم ذلك بعرضه المتكرر لُمجاهداته وتجاربه فى الطريق الصوفى منذ أن كان صبيا، داعياً غيره للإقتداء به[١٦٤]. والحق يُقال، أن الرجل كان يمتلك قدرة هائلة على نشر ما يُريده بين الناس على مختلف أوضاعهم الإجتماعية وثقافاتهم.

حدث ذلك كله فى عصر آمن أهله بالتصوف وأوليائه وكراماتهم إيماناً عميقاً. ومن ثم كان من الطبيعى أن تُؤتى كل تلك الأمور ثماراً يانعة بين المصريين من المُنخرطين فى التصوف وغير المُنخرطين، وبين المُتعلمين وغير المُتعلمين، وبين الطبقات المُختلفة، وبين سكان المدن والريف على حد سواء[١٦٥]. فالشعرانى لم يكتف بمُمارسة التصوف فى عُزلة صوفية أو اجتماعية كما فعل غيره، بل آثر الإختلاط بالمجتمع تماماً من خلال زاويته النشيطة، ومؤلفاته الغزيرة، ومُمارساته الإجتماعية المُتعددة. واستغل فى ذلك أدواته الكثيرة والمُثمرة فى التأثير على الآخرين. وبتلك الوسائل استطاع الشيخ أن يُؤثر فيمن حوله، ومن يقرأون مُؤلفاته، وأن يجعل لشخصه فيما بينهم قدراً كبيراً من

التبجيل[١٦٦]. وقد كان ذلك أحد العوامل المهمة التى صنعت مكانته فى حياته، وبعد موته[١٦٧] بل وحتى وقتنا الحاضر. ولعل وصف المليجى له يعكس ذلك تماماً، حيث كتب عنه قائلاً: «وكان رضى الله عنه كل أهل عصره يُقِرون له بالمعارف والولاية إقراراً جازماً صادقاً لاشك فيه ولا شُبهة، و كانوا كلهم يُجيبون دعوته إذا دعاهم لفعل خير، ويرونها من الواجبات عليهم، و كانوا يخشون غضبه عليهم، ويفعلون كل ما أمرهم به ولو كان عليهم مشقة ويرونه منه عليهم فضلاً وإحساناً»[١٦٨].

صفوة القول أن المرحلة الأخيرة من حياة الشعراني ـ مرحلة مدرسة أم خوند والزاوية ـ تتميز بمجموعة من الأمور. فهى أطول المراحل من الناحية الزمنية، حيث استغرقت الفترة من حوالى ٩٣٠ هـ / ١٥٢٣م وحتى٩٧٣ هـ / ١٥٦٥م، أى حتى وفاته. وهي أخصب مراحل حياته عطاءً فى مجال التصوف والتأليف والحياة[١٦٩]. وكذلك هى التى شهدت مولد طريقته التى عُرفت باسم الطريقة الشعرانية (الشعراوية). لقد كان الشيخ شاذلى الطريقة منذ البداية[١٧٠] وقد بقى هكذا حتى نهاية عمره، مع احترامه للطرق الصوفية الأخرى، التى انتمى للكثير منها بشكل غير عميق وأقرب للتقدير والإحترام لشيوخها فقط[١٧١]. ومن ثم فالطريقة الشعرانية كانت مُنبثقة عن الطريقة الشاذلية ولقد كانت هذه الطريقة قوية فى حياة الشعرانى، ثم ضعُفت بعد وفاته، وإن استمرت موجودة حتى القرن الثانى عشر الهجرى / الثامن عشر الميلادى كما تُشير إلى ذلك المصادر وبعض الوثائق والمصادر [١٧٢].

وأخيراً فإن هذه المرحلة هى التى شهدت بزوغ نجم الشعرانى، وهو ما تحدث عنه فى أكثر من موضع. فهو يتحدث عن أنه أصبح «معدوداً من جُملة فقهاء الزمان»[١٧٣]. وأن البعض لقبه بلقب «شيخ الإسلام»[١٧٤]. وأن المُعتقدين فيه كانوا من الكثرة بحيث «لا يُحصى عددهم إلا الله تعالي»[١٧٥]. وأن شُهرته قد بلغت مداها، وهو الأمر الذى أدى به أحياناً إلى «لبس الطيلسان» وإرخائه حتى لا يعرفه الناس أثناء مروره فى الشوارع، ورغم ذلك فإن هذه الوسيلة لم تكن مُجدية تماماً لكثرة اهتمام المصريين به، وسؤالهم عنه، وحبهم له[١٧٦]. بل ويتحدث عن أن شُهرته قد تعدت حدود مصر إلى الشام

والحجاز وبلاد الروم والمغرب وغيرها[177]. وأخيراً يتحدث عن أن البعض وصفه بأنه «صاحب مصر»[178].

استقر الشعرانى فى المرحلة الأخيرة والطويلة من حياته فى بيته وزاويته بين أهله ومُريديه، حتى مرض[179] ووافته المنية في عصر يوم الإثنين الثانى عشر من جمادى الأولى سنة ٩٧٣هـ / ١٥٦٥م، فحُمِل فى اليوم التالى إلى الجامع الأزهر للصلاة عليه فى مشهد حافل قال عنه صاحب كتاب الدرر المنظومة: «ولم أر مشهداً سابقاً لعالم أو ولى كمشهده، ولا جمعاً كجمعه». هذا فى حين قدّر البعض عدد من شاركوا فى تشييعه بما يزيد على خمسين ألف رجل وامرأة. وقد دُفن الشعرانى بمدفن بُنى له بجوار زاويته أثناء مرضه الأخير. وكان الأمير «حسن بك الصنجق أمين الشون» ـ أحد مُريديه ـ قد تكفَّل ببناء ذلك المدفن، وذلك بطلب من الشعرانى نفسه أيضاً!![180].

وأخيراً فلقد كان للشعرانى عدة ألقاب وكُنى. لُقب بالأنصارى، نسبة إلى جده على الأنصارى. ولُقب بالشافعى، نسبة إلى مذهبه. ولُقب بالشعرانى، نسبة إلى قريته «زاوية أبى شعرة»، وهى نسبة غير قياسية، كما يقولون فى نسب «ربانى» إلى رب، و «روحانى» إلى روح. ولُقب أيضاً بالشعراوى نسبة إلى قريته، وإن كان لقب الشعرانى هو الذى التصق به؟. ولُقب بالأحمدى، نسبة إلى أحمد البدوى، كما لُقب بالأشعرى، والشاذلى، والشناوى، والوفائى، والعلوى، والصوفى، والقرشى. أما كُناه فهى «أبو المواهب» وهى كُنية مثالية، و «أبو عبد الرحمن» نسبة إلى ابنه الذى بقى من عقبه[181].



هوامش الفصل الأول

(١) عبد الوهاب الشعرانى: لطائف المنن والأخلاق فى وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق (المعروف بالمنن الكبرى)، القاهرة، مكتبة عالم الفكر، ط٢، ١٩٧٦، ص٦٢. وانظر أيضاً:- الشعرانى: الطبقات الكبرى (لواقح الأنوار فى طبقات السادة الأخيار)، الجزء الثانى، القاهرة، مكتبة محمد على صبيح، د. ت. ط، ص ١٠٣، ١٠٤.

(٢) الشعرانى: لطائف المنن، ص٦٢.

(٣) راجع على سبيل المثال: نجم الدين الغزى: الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق: د.جبرائيل سليمان جبور، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط ٢، ١٩٧٩، ج ٣، ص ١٧٦.

(٤) يذهب «مايكل ونتر» إلى أن ما ذكره الشعرانى عن نفسه يُشير إلى أنه لم يكن من الأشراف، وذلك وفقاً للعُرف المصرى ووفقاً لتعريف «الشريف». ويرى ونتر أن هذا المصطلح ينطبق بشكل تام على سُلالة الرسول (ص) أى ذُرية على بن أبى طالب (ر) من السيدة فاطمة. وينتهى ونتر إلى القول بأن الشعرانى يمكن أن يُعتبر شريفاً فى حالة الإعتماد على الإستخدام المصرى للمصطلح والتأويل الواسع له، بل ويرى أن الشعرانى تحدث دائماً عن نفسه على أنه ليس من الأشراف. والواقع أن قراءة بعض ما أورده الشعرانى عن نفسه تُوحى لنا بأنه اعتبرنفسه من الأشراف،وعلى غير ما ذهب إليه ونتر. فهو يتحدث فى « لطائف المنن» عن أنه «مما منّ الله تبارك وتعالى به علىّ من فضله شرف نسبى». وهذا يدل على اعتباره نفسه شريف النسب. يتأكد ذلك مرة ثانية عند حديثه عن عدم تناوله لدرهم من أموال الزكاة، حيث يقول «وأما دراهم الزكاة المفروضة فلا أتذكر أنى أكلت شيئاً منها ولا لبست. وعلى ما تقدم ذكره أوائل هذا الكتاب من أننى من ذرية محمد بن الحنفية رضى الله عنه، فأنا شريف فيُحرّم علىّ الصدقات. وبتقدير أننى لست بشريف، فعلىّ التعفف عن أوساخ الناس». ومرة أخرى فإن ما سبق ذكره يؤكد على أن الشيخ اعتقد فى نسبه الشريف. أما قوله: «وبتقدير أننى لست بشريف» فيمكن فهمه إما فى إطار مُحاولته إرشاد المُريدين، أو فى إطار وجود بعض الناس ممن شككوا فى ذلك النسب. وتلك طبيعة الأمور آنذاك وحتى الآن، حيث كان هناك ولا يزال - من يُشككون فى نسب بعض الأشراف. ولعل ما يُؤكد ذلك هو قول الشعرانى فى الإطار نفسه «ومما من الله تبارك وتعالى به على: كثرة تعظيمى للشُرفاء وإن طعن الناس فى نسبهم». ومن ثم فإن ما ذكره الشعرانى فى ذلك الأمر إنما كان للرد على أولئك المُشككين من ناحية، ومن ناحية أخرى لأن خطابه كان للمريدين الذين كان منهم الشريف الأصل وغير الشريف. وفى كتابه «اليواقيت والجواهر» يذكر الشعرانى «قال العلماء: ويجب اعتقاد براءة عائشة أم المؤمنين.. وكذلك يجب اعتقاد وجوب محبة جميع

ذرية نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وإكرامهم واحترامهم و هم الحسن والحسين وأولادهما من فاطمة وغيرها...هذا مذهبنا سواء ثبت نسب ذلك الشريف أو طُعن فى نسبه إكراماً لرسول الله صلى الله عليه وسلم». ونعتقد أن إضافة الشعرانى «وغيرها» إلى «فاطمة» فى النص السابق يُدعم تماماً ما نقوله من أنه اعتبر نفسه من الأشراف، رغم أنه ينتسب إلى محمد بن الحنفية. والخلاصة، أن الشعرانى ـ وبخلاف ما ذهب إليه ونتر ـ اعتبر نفسه من الأشراف. انظر عن ذلك كله:ـ
Michael Winter; Society and Religion In Early Ottoman Egypt- Studies in the Writings of' Abd al- wahháb al- sharant, Transaction, Inc. New Brunswick, 1982, pp. 41, 42.

وانظرأيضاً:ـ عبد الوهاب الشعرانى: لطائف المنن، ص٦٢،١٦٤، ١٦٥. اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، (دون تاريخ طبع) وهى نسخة مُصورة عن طبعة المطبعة اليمنية بمصر، ١٣١٧ هـ، ج٢،ص ٦٩.

(٥) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٦٢، ١٦٥، ٢٨٨.

(٦) ولقد قال فى ذلك: «فلما خفت موت نسبتنا بالكلية ذكرتها فى مؤلفاتى». انظر: الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٠٤.

(٧) يُوردالشعرانى القضية كما يلى: «فوقع بين أولاد عمنا وبين الخليفة سيدى يعقوب العباسى، فأرشى عليها من أخذها وغيَّبها، وقال: ليس لنا أولاد عم أبدا، خوف انقراض بيتهم أو ضعفه، فيُعطى أولاد عمنا الخلافة». الشعرانى: المصدر السابق، ص١٠٤.

(٨) فى كتابه «لطائف المنن» يذكر الشعرانى ـ نقلاً عما سمعه من ابن عمه كمال الدين زوقا ـ أن جدهم أحمد كان سلطان تلمسان، وأن ابنه موسى، المُكنى بأبى العمران، قد ترك طريق السلطنة والحكم واتجه إلى طريق التصوف بُناء على نصيحة الشيخ أبى مدين المغربى الذى قال له: «مُلك وشرف وفقر لايجتمعان». الشعرانى، لطائف المنن،ص٦٢. بيد أنه فى «الطبقات الكبرى» يُؤكد هذا الأمر ويُضيف المزيد، حيث يقول فى ترجمته لجده موسى: «هو من أجَلّ أصحاب سيدى الشيخ أبى مدين التلمسانى شيخ المغرب، وكان من أولاد السلطان مولاى أبى عبد الله الزُغلى نسبة إلى قبيلة من عرب المغرب يُقال لهم بنوزغلة، وكان سلطان تلمسان وماوالاها. فلما ترعرع سيدى موسى اختار طريق الله تعالى على الملك، فتشوش والده لذلك. فلما غلب الأمر عليه، أطلق له الأمر، فاجتمع سيدى موسى على الشيخ أبى مدين رضى الله عنه. فلما قدم عليه قال له: إلى من تنتسب؟. قال إلى السلطان مولاى أبى عبد الله. قال: وما ينتهى نسبك؟. قال إلى السيد محمد بن الحنفية بن على بن أبى طالب رضى الله عنه. فقال الشيخ.. فقر ومُلك وشرف لا يجتمعن. فقال يا سيدى أُشهدك أنى قد خلعت نسبتى إلى غيرك، فأخذ عليه العهد ووقع على يديه الكرامات.. فلما أرسل سيدى أبو مدين.. عدة من أصحابه إلى مصر، أرسله من جملتهم،

وقال له إذا وصلت إلى مصر فاقصد ناحية هور بصعيدها الأدنى فإن فيها قبرك، وكان كذلك. وتفرقت أولاده فى البلاد، فجماعة ماتوا بمنشية الأمراء، وجماعة ببلنسورة، وساح أولاده إلى بلاد الرجراج.. ومات سنة سبع وسبعمائة على ما قيل». الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج٢، ص١٩.

(٩) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٦٢.

(١٠)الشعرانى لطائف المنن، ص ٦٢. أما هُو: فهى من المدن القديمة، ذكرها جوتييه فى قاموسه بالعديد من الأسماء (المدنى، والرومى، والقبطى)، وقال أن الإسم «هو» قد جاء من الإسم القبطى. ويُضيف رمزى أن هو كانت قاعدة لكُورة من كور مصر بالصعيد الأعلى، وأنها وردت فى المسالك لابن خرداذبه، وفى كتاب البلدان لليعقوبى وغيرهما. ووردت فى مُعجم البلدان،هُو الحمراء، على أنها بُليدة بالجانب الغربى من قوص بالصعيد الأعلى بمصر. أما فى قوانين ابن مماتى وفى تحفة الإرشاد فقد وردت على أنها من أعمال القوصية. كما وردت فى دفاتر الروزنامة القديمة، وفى تاريع سنة ١٢٣١هـ باسم «الحائط». ومن سنة ١٢٥٦هـ وردت باسمها الحالى. محمد رمزى: القاموس الجغرافى للبلاد المصرية من عهد قدماء المصريين إلى سنة ١٩٤٥، القسم الثانى، الجزء الرابع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ص ١٩٩.

(١١) عبد الحفيظ القرنى: عبد الوهاب الشعرانى إمام القرن العاشر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الأعلام، عدد١١٦، ١٩٨٥، ص٢٢. أما شلقام: فهى إحدى قرى صعيد مصر، وتتبع حالياً مركز بنى مزار، محافظة المنيا. وهى من القرى القديمة. وردت فى المشترك لياقوت «شلقام» بالتحريك، وفى قوانيين ابن مماتى وفى التحفة من أعمال البهنساويه وفى تحفة الارشاد سقطت الميم فى آخر الاسم، فوردت فيها باسم شلقا. نظارة المالية: قاموس جغرافى للقطر المصرى، المطبعة الكبرى الأميرية،١٨٩٩، ص ٢٣٤. وانظر أيضا: محمد رمزى: القاموس الجغرافى، القسم الثانى، الجزء الثالث، ص ٢١٨.

وأما ساقية أبى شعرة: فهى إحدى قرى مركز أشمون، محافظة المنوفيه. وهى من القرى القديمة، إسمها الأصلى منيل أبو شعرة، وقد وردت فى التحفة مع سملاهية (سملاى) من أعمال المنوفية، ثم تغير اسمها فوردت فى دليل سنة ١٢٤٤هـ باسمها الحالى الذى وردت به كذلك فى تاريع سنة ١٢٢٨هـ. نظارة المالية: قاموس جغرافى، ص٣٢٤. محمد رمزى: مصدر سابق، القسم الثانى، الجزء الثانى، ص١٦٠.

(١٢) تم استخلاص ذلك من قراءة ما أورده الشعرانى فى ترجمته لجده على الأنصارى. راجع الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص٩٩-١٠٤. وانظر أيضا: الشعرانى: الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، مطبوع على هامش كتاب الطبقات الكبرى، القاهرة، مكتبة محمد على صبيح، د. ت. ط، ج ١، ص ١٦١، ١٦٢.

(١٣) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٠١.

(١٤) يذكر مايكل ونتر أن والد الشعرانى قد ذهب ـ كوالده إلى الأزهر، وأن من أشهر شيوخه صالح البلقينى ويحى المناوى وابن حجر العسقلانى. وقد اعتمد ونتر فى ذلك على ما كتبه المليجى والغزى. وبالرجوع إلى المصدرين لم نعثر على أثر لصحة رأى ونتر، بل ربما كان نقيض رأيه هو الأصح. فما ذكره المليجى عن علاقة الشيخ شهاب الدين أحمد ـ والد الشعرانى ـ بالأزهر ينحصر فى عدة أمور، منها ما سمعه الشعرانى من قول والده «قد جمعت بحمد الله تعالى من العلوم ما لو اجتمع على سائر علماء الأزهر لقطعتهم بالحجج الصحيحة الواضحة». ومن الواضح أن هذه الجملة تعنى اعتزاز الشيخ بما حصله من علم فقط، ولا تعنى أنه تلقى تعليمه بالأزهر، وأن الأمر لا يتصل بالأزهر إلا من خلال الفخر بالعلم الذى يحمله. ومما يُؤيد ذلك ماذكره المليجى فى موضع ثان حين قال عن والدالشعرانى «صلى خلفه الشيخ كمال الدين الطويل فكاد أن يخر إلى الأرض، فقال له أنت لايُناسبك إلا الإقامة بالجامع الأزهر لا بلاد الريف». ومرة ثانية فإن هذه الجملة لا تُفيد أن الشيخ شهاب الدين أحمد كان من أبناء الأزهر، بل ربما أفادت خلاف ذلك. وأخيراً فإنه من الواضح أن ونتر أخطأ فى ترجمة أو فهم جملة ثالثة أوردها المليجى حين قال: «وكان رضى الله عنه اشتغاله بالعلوم على والده، ووالده أخذ العلم عن شيخ الإسلام الشيخ صالح البلقينى وعن الشيخ يحيى المناوى وعن الحافظ بن حجر». لقد فهم ونتر النص على أن الشعرانى هو الذى أخذ العلم عن والده، وأن والده أخذ العلم على هؤلاء المشايخ فى الأزهر، فى حين أن صحة تأويل النص وفهمه هو أن والد الشعرانى ـ أى الشيخ شهاب الدين أحمد ـ هو الذى أخذ العلم على والده ـ أى الشيخ نور الدين على الأنصارى ـ والذى كان قد أخذ العلم بدوره على الشيوخ الذين سبق ذكرهم. أما اعتماد ونتر على الغزى فهو هنا بمثابة تحصيل حاصل، لأنه من الواضح تماماً أن الغزى بدوره قد نقل ما سبق أن ذكره المليجى، بل ومن الطريف أن الغزى قد ذكر بالنص عن والد الشعرانى «اشتغل بالعلم على والده الشيخ نور الدين الشعراوى، ووالده حمل العلم عن الحافظ ابن حجر والعلم صالح البلقينى والشرف يحيى المناوي». فكأن ما قاله الغزى نفسه يتفق تماماً مع ما سبق وقلناه، ويختلف تماماً عما فهمه ونتر الذى لم يُدقق فى قراءة ما أورده المليجى والغزى، ومن ثم وقع فى الخطأ نفسه هنا وهناك. انظر:

Winter,op.cit , p.45 وانظر أيضا: محمد محيى الدين المليجى الشافعى: تذكرة أولى الألباب فى مناقب الشعرانى سيدى عبد الوهاب، القاهرة، مطبعة أمين عبد الرحمن، ١٩٣٢، ص٢٧ـ ٢٩ هذا مع مُلاحظة أن المليجى كان من أتباع الشعرانى بعد موته، وأنه كتب مُؤلفه هذا فى حدود سنة ١١١٣هـ. الغزى: مصدر سابق، ج١، ص ١٣٨، ١٣٩.

(١٥) المليجى: مصدر سابق، ص٢٧ـ ٢٩. الغزى: الكواكب السائرة، ج١، ص١٣٨، ١٣٩.

(١٦) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج٢، ص ٩٩، ١٠٠. الأنوار القدسية: ج١، ص ١٦١، ١٦٢.

(١٧) يرى «ونتر» أن من المحتمل أن والد الشعرانى لم يكن صوفيا. ثم يعود للقول بأنه حتى لو كان صوفيا، فإن تصوفه كان مُعتدلاً تماما. وعندنا أن الشعرانى لم يتحدث عن هذا الأمر بشكل مُباشر. بيد أن المليجى يذكر فى أكثر من مُناسبة ما يدل على تصوف والد الشعرانى. وفى اعتقادنا أن تصوف والد الشعرانى كان أمراً طبيعيا، فوالده كان صوفيا، وكذلك كان إبناه، بل والعصر كله كان عصر تصوف. انظر: المليجى: مصدر سابق، ص ٢٧-٢٩. ثم انظر رأى ونتر فى:

Winter, op.cit.p 44.

(١٨) ذكر المليجى والغزى- وتابعهما البعض- أن وفاة والد الشعرانى كانت فى سنة٩٠٧ هـ/١٥٠١م. بيد أننا نعثر فى كتابات الشعرانى- بل والمليجى نفسه - على ما يفيد غير ذلك. فقد ذكر الشعرانى أن وفاة جده كانت فى٨٩١ هـ. وفى موضع آخر ذكر أن وفاة والده ودفنه مع جده كان بعد احدى وعشرين سنة. فإذا أخذنا بما ذكره الشعرانى نفسه تكون وفاة والده فى حدود سنة ٩١١هـ/١٥٠٥م. ويُدعم ذلك ما ذكره المليجى- نقلاً عن الشيخ نفسه- من أن الشعرانى لبس الخرقة الصوفية للمرة الأولى فى حياة والده فى ثانى عشر ربيع الأول سنة٩١١هـ. كما أن المليجى ذكر فى موضع آخر - ونقلاً عن الشعرانى أيضاً - أن وفاة الوالد كانت بعد شهر واحد من ذهاب الشعرانى إلى القاهرة لتلقى العلم. ومعنى هذا أن والد الشعرانى تُوفى فى ربيع الثانى٩١١هـ. ومن الطريف أن المليجى نفسه يعود ليذكر أن وفاة والد الشعرانى كانت فى شهر صفر٩٠٧هـ !!. راجع للمزيد: الشعرانى: الطبقات، ج٢، ص١٠١،١٠٤. لطائف المنن، ص ٥٢٨. اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر، بيروت، دار المعرفة، ط٢ (نقلاً من طبعة المطبعة اليمنية بمصر، ١٣١٧ هـ) ج٢، ص١٢٢. المليجى: مصدر سابق، ص ٢٧، ص ٢٩، ٣٧، ٣٩. الغزى: مصدر سابق، ج ١، ص١٣٨.

(١٩) د. توفيق الطويل: الشعرانى إمام التصوف فى مصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ٢٣، ط ٢، ١٩٨٨، ص ١٧. عبد الحفيظ القرنى: مرجع سابق، ص ٣١. أما قلقشندة أو قرقشندة: فهى قرية تتبع حالياً مركز قليوب، محافظة القليوبية. وهى من القرى القديمة. اسمها الأصلى قلقشندة، وردت به فى قوانيين ابن مماتى وفى تحفة الإرشاد من أعمال الشرقية، وفى التحفة من أعمال القليوبية، ووردت فى معجم البلدان مُحرفة بالراء بدل اللام. إذ قال قرقشنده. ووردت فى تاريخ سنة ١٢٨٨ هـ باسمها الحالى، وفى الخطط التوفيقية باسمها الأصلى. نظارة المالية: قاموس جغرافى، ص ٥٨، محمد رمزى: القاموس الجغرافى، القسم الثانى، الجزء الأول، ص ٤٦، ٤٧.

(٢٠) ذكر النابلسى - إبان رحلته إلى مصر- أنه رأى قصيدة نظمها الشيخ عبد الرحمن بن عبد الوهاب

الشعرانى، أرخ فيها وفاة والده شعرا، وأحصى السنوات التى عاشها، وذكرأنها بلغت أربع وسبعون عاما. ولما كان الشعرانى قد توفى ٩٧٣ هـ/١٥٦٥م فإنه وفقاً لذلك يكون قد ولد ٨٩٩ هـ. عبد الغنى النابلسى: الحقيقة والمجاز فى الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز، نشره: د. أحمد عبد المجيد هريدى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص٢٢٥.

(٢١) يدعم القرنى رأيه بما ذكره الشعرانى فى «الطبقات» من أنه رأى الشيخ أبى العباس الغمرى (ت٩٠٥هـ / ١٤٩٩م) بساقية أبى شعرة وكان عمره إذ ذاك نحو ثمانى سنوات. انظر: عبد الحفيظ القرنى: مرجع سابق، ص ٣١.

(٢٢)عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، بيروت، دار إحياء التراث العربى ومكتبة المثنى، د. ت. ط، ج ٦، ص ٢١٨. د. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ١٧.

(٢٣) يتحدث الشعرانى عن العلوم التى تلقاها واستوعبها قائلا: «ولم أزل كذلك حتى ترادفت علىّ الهموم لما بلغت فى السن خمس وعشرين سنة، وذلك نحو ثلاث وعشرين من القرن العاشر»، وهذا يعنى أنه ولد فى سنة ٨٩٨ هـ. وفى موضع ثان يقول «وكان مجيئى إلى مصر افتتاح سنة احدى عشرة وتسعمائة وعمرى أنذاك اثنتا عشرة سنة». فإذا لاحظنا أنه جاء فى «افتتاح» سنة ٩١١ هـ فيكون بذلك مولده فى سنة ٨٩٨ هـ أيضا. وأخيراً يتحدث فى بداية سنة٩٦١هـ/ ١٥٥٣م عن رؤيته فى منامه لعدد من الشيوخ الذين أحبهم وأخبروه بقُرب وفاته، وكان منهم الشيخ عبد القادر الذى قال له: «تهيأ للسفر، فإننا كلنا نموت على رأس الثلاث والستين». فكأنه كان له من العمر فى بداية تلك السنة ثلاث وستون عاما، وبما يعنى أنه ولد سنة ٨٩٨ هـ. عبد الوهاب الشعرانى: لطائف المنن، ص ٦٣،٦٦. وانظر أيضاً تأكيده لذلك فى: الطبقات الصغرى، وضع حواشيه: محمدعبد الله شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٩، ص ٩٤. هذا وإن كان المليجى يتحدث- نقلاً بما كتبه الشعرانى أيضاً - من أن والده حضر تلقينه الذكر فى القاهرة فى شهر ربيع الأول سنة٩١١هـ !!. وهذا إن صح، فإنه ينفى أن الشعرانى قد حضر إلى القاهرة فى مُستهل سنة٩١١هـ بل فى مُنتصفها. المليجى: مصدر سابق، ص ٢٧. الشعرانى: لطائف المنن، ص ١١١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٢٨.

(٢٥) مجدى عبد الرشيد بحر: القرية المصرية فى عصرالسلاطين المماليك ٦٤٨- ٩٢٣ هـ/١٢٥٠- ١٥١٧م القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، عدد ١٧٠، ١٩٩٩، ص ٢٢٧. وانظر أيضا: ميكل ونتر: المجتمع المصرى تحت الحكم العثمانى، ترجمة: إبراهيم محمد إبراهيم، مُراجعة: د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٣٩، ١٦٧. هذا وإن كان المُترجم لم يُعرِّب بشكل دقيق الكثير من الأسماء والمُصطلحات.

(٢٦) راجع على سبيل المثال: لطائف المنن، ص٨٤ - ٨٧، ص ٢٢٦ وغيرها من الصفحات.

(٢٧) كثيراً ما ضرب الشعرانى المثل بحياة أبناء البيتين البكرى والوفائى فى رغادة عيشهم، و تنعمهم فى مأكلهم ومشربهم وحياتهم بشكل عام. انظر على سبيل المثال: الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية: ج١، ص١٧٣، ١٧٥. لطائف المنن: ص٣٠٨، ٤٣٥، ٤٥٥، ٥٦٧، ٦٦٢.

(٢٨) وفى ذلك يقول إن من شروط المُريد «أن يكون مُجتهداً فى طاعة ربه، لاسيما أول بدايته، فإنهم قالوا: من لم يكن مُجتهداً فى بدايته، لايفلح له مُريد فى نهايته». الشعرانى: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، القاهرة، دار جوامع الكلم،١٩٨٧، ص٦٦.

(٢٩) راجع على سبيل المثال: الشعرانى: تنبيه المُغترين فى أواخر القرن العاشرعلى ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، ١٣٩٠ هـ ص ٧٠، ٧١، ١٩٧، ١٩٩.

(٣٠) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٢١٩.

(٣١) انظر بحثنا عن: الزاوية والمجتمع المصرى فى القرن السادس عشر، دراسة حالة ـ زاوية الشعرانى، طوكيو، سلسلة أبحاث دراسات الحضارة الاسلامية، العدد ٢٠، ٢٠٠٠، ص ١٣.

(٣٢) الشعرانى: لطائف المنن، ص٣٧٤. وهو يذكر مثلا: «وبلغ من اعتقاد الفلاحين أن أولادهم يحلفون بى، و يقولون لبعضهم: وسِر سيدى عبد الوهاب ما فعلت الشىء الفلانى، وسرِهْ ما قلت الشىء الفلانى، ونحو ذلك».

(٣٣) راجع على سبيل المثال: لطائف المنن، ص٢٨٩، حيث يتضح تماماً مدى تأثره بجده. و لقد اعتقد الشعرانى بأن جسد جده لم يتحلل « يبلى». أما السبب عنده فهو «لأنه ممن خالطت محبة رسول الله (ص) حَشاشته وأكل الحلال الصرف». اليواقيت والجواهر، ج٢، ص١٢١، ١٢٢.

(٣٤) يذكر الشعرانى أن الشيخ محمد الناملى ـ أحد أصدقاء جده ـ نصحه قائلا: «إن كنت تعمل فقيراً فاتبع جدك وإلا فأنت سكة وصورة وشىء فى المقصورة». ولقد كانت إجابة الشعرانى «أستغفر الله العظيم». الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج٢، ص١٠١.

(٣٥) أورد الشعرانى فى ذلك مايلى: «ومما من الله به علىَ: وأنا صغير ببلاد الريف، حفظ القرآن وأنا ابن ثمان سنين..[و] حفظ متون الكتب. فحفظت أولاً أبا شجاع، ثم الأجرومية.. وحللتها على أخى الشيخ عبد القادر بعد وفاة والدى». الشعرانى: لطائف المنن، ص ٦٢، ٦٣. وعن إلتحاقه بالكتاب انظر صفحة رقم ٥٥٧ من الكتاب نفسه.

(٣٦) وعلى الرغم من ذلك فإن الشعرانى يقول إن من فضل الله علىّ «مُهاجرتى من بلاد الريف إلى مصر، ونقله تعالى لى من أرض الجفاء والجهل إلى بلد اللطف والعلم». الشعرانى: لطائف المنن، ص ٦٣.

(٣٧) المليجى: مصدر سابق، ص ٣٧.

(٣٨) انظر: توفيق الطويل: مرجع سابق، ص١٨. عبد الحفيظ القرنى: مرجع سابق، ص٥٣. طه عبد

الباقى سرور: الشعرانى والتصوف الإسلامى، مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٢١ وما بعدها.

(٣٩) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٦٣.

(٤٠) الشعرانى: الطبقات الكبرى، جـ ٢، ص ١٣٢.

(٤١) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٦٣.

(٤٢) انظر: الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٠٢، ١١٤. وعن الوصية له بالمال يقول: «وقد أوصى لى الشيخ خضر رحمه الله تعالى الذى ربانى يتيماً بخمسمائة دينار، فلم أقبلها، وكذلك أوصت لى زوجته بنحو مائة دينار ذهبا، ففرقتها على الفقراء والمساكين، ولم آخذ لنفسى منها فلساً». الشعرانى: لطائف المنن، ص٢٠٩، ٢١٠.

(٤٣) الشعرانى : لطائف المنن، ص ١١٢.

(٤٤) يؤيد ذلك ما ذكره الشعرانى من أن «سيدى خضر الذى كفلنى وأنا يتيم أخذنى بيده وجاء بى إلى السيد محمد ابن عنان و كان عنده الشيخ محمد العدل، والشيخ محمد بن داود، والشيخ أبو بكر الحديدى، وقال: كل منكم يدعو لهذا الولد دعوة. فدعا كل واحد منهم لى دعوة، فوجدت بركة دعائهم إلى وقتى هذا». راجع فى ذلك: الشعرانى: الطبقات، ج٢، ص١٠٢،١١٤.

(٤٥) يذكر الشعرانى: «ومما أنعم الله به على: تربيته تعالى لى فى النوم واليقظة برؤيتى للعبر فى الدنيا، فلا يقع بصرى على شىء إلا وأعتبر به..وأصل نظرى للعبر كان على يد والدى الذى كفلنى يتيماً كان يقول لى: ما ثم شىء أبرزه الله تعالى إلى هذا الوجود إلا وفيه حكمة بالغة. وأمرنى يوماً بالوقوف على من يقوم الرماح على النار، فوقفت. فقال لى: ما رأيت ؟. فقلت: مارأيت شيئا. فقال: يا ولدى أما تنظر أنه لا يعرض على النار إلا المُعوج، وأما المستقيم فلا يعرضه على النار، فأخذت من ذلك العبرة». الشعرانى: لطائف المنن، ص ١١٤.

(٤٦) عن هذه الحكايات راجع على سبيل المثال: الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٠٢.

(٤٧) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٥١٠.

(٤٨) للمزيد عن أشهر شيوخ عائلة الغمرى، كما ترجم لهم الشعرانى، انظر: الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١١٠،١١١، ١٣٢.

(٤٩) الطبقات الكبرى: ج ٢، ص ١٠٢، ١١٠، ١١١.

(٥٠) لطائف المنن، ص ٦٣.

(٥١) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣١.

(٥٢) المصدر السابق، ص ١٣٢. وانظر أيضا: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ١٨٦.

(٥٣) الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٩٩، ١٠٠.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٥٥) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٥٢٨.

(٥٦) ربما كان من المُفيد هنا أن نُشير إلى قضية الإعتداءات المُتكررة للسلطان الغورى على الأوقاف بأنواعها، بما فيها أوقاف المؤسسات الدينية والتعليمية. إن هذه القضية قد تحدث عنها ابن اياس، وأكدتها بعض الدراسات الحديثة. ومن ثم تأتى مشروعية التساؤل عن مدى تأثر أوضاع المجاورين بالأزهر بتلك الإعتداءات ؟. وهل كان لذلك علاقة بعدم إقبال البعض على الإلتحاق «المُجاورة» به ؟. وهل كان عدم التحاق الشعرانى بالأزهر يعود فى أحد أسبابه إلى ذلك ؟ ربما. للمزيد عن الإعتداءات على الأوقاف فى عصر الغورى وتأثيراتها على المؤسسات الدينية والاجتماعية، يمكن مُراجعة:ـ د. محمد محمد أمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر٦٤٨ـ ٩٢٣ هـ/١٢٥٠ـ١٥١٧ م، القاهرة، دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٨٠، ص ٣٢٣ وما بعدها.

(٥٧) لاتزال قضية الصراع بين الفقهاء والمتصوفة بمصر عامة، وفى الأزهر بشكل خاص، بحاجة إلى بحث مُستقل يتناول أسبابه ومراحله ومظاهره ونتائجه. ونكتفى هنا بالإشارة إلى أن هذا الصراع كانت حدته تخف مع مرور الوقت، وإن لم تهدأ إلا فى العصر العثمانى. ولقد كان للشعرانى صولات وجولات مع بعض الفقهاء. لقد استطاع التعايش والتفاهم مع بعضهم، وفشل مع البعض الآخر، ولقد حاز ذلك الأمر على قدر كبير من اهتمام الشعرانى وهمومه الصوفية والفكرية والاجتماعية، كما يتضح من عناوين بعض مؤلفاته، وكذا من مُحتويات البعض الآخر. عن بعض العلاقات والمنازلات بين الفقهاء والمتصوفة والتى جاء ذكرها عنده، انظر: الطبقات الكبرى، ج٢ ص١٠٥. الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص٦٥، ١٦٥، ١٩٣، ٢٢٩.

(٥٨) للمزيد عن العلوم التى تلقاها، والكُتب التى قرأها الشعرانى آنذاك، يمكن الرجوع إلى العديد من مؤلفاته التى ورد ذكرها فى هذه الدراسة، ومنها: الميزان الكبرى (الميزان الشعرانية المُدخلة لجميع أقوال الأئمة والمُجتهدين ومُقلديهم فى الشريعة المُحمدية)، الجزء الأول، المطبعة الشرفية، ١٣١٨ هـ، ص٦١،٦٣. لطائف المنن، ص ٦٣ ـ ٦٧. الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر، طبعة دار المعارف، بيروت، نقلاً من طبعة المطبعة اليمنية بمصر، ١٣١٧، ط ٢، د. ت. ط، ص ٢ وغيرها من الصفحات. المليجى: مصدر سابق، ص٤١ وما بعدها.

(٥٩) راجع على سبيل المثال: الشعرانى، الطبقات الكبرى، ج٢، ص١١١ وغيرها من الصفحات. لطائف المنن، ص ٦٣ـ ٦٧، ٧٣،٨٣،٤٩٦، ٤٩٧. البحر المورود فى المواثيق والعهود، القاهرة، د. ت. ط.، ص ٢، ٣ وغيرها. وانظر المليجى: مصدر سابق، ص ٤٠، ٤١.

(٦٠) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٧٣ ـ ٧٦.

(٦١) وعن ذكائه فى طفولته وشبابه يقول: «وكان ذهنى بحمد الله سيالاً لا يسمع شيئاً وينساه». الشعرانى لطائف المنن، ص ٦٦.

(٦٢) لطائف المنن، ص ٧١.

(٦٣) محمد صبرى محمد يوسف الدالى: دور المتصوفة فى تاريخ مصر فى العصر العثمانى،

دارالتقوى للنشر والتوزيع، بلبيس، ط ١، ١٩٩٤، ص ٣٤٢، ٣٥٠، وغيرها من الصفحات.

(٦٤) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣١، ١٣٢.

(٦٥) المصدر السابق، ص ١٠٧، ١١٠.

(٦٦) عبد الحفيظ القرنى: مرجع سابق، ص٥٣. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ١٨.

(٦٧) بالإضافة إلى ما سبق التنويه عنه من أن أخا الشعرانى ووالده وجده كانوا من الصوفية، نُشير هنا إلى أن والده كان قد أشرف بنفسه على إلباسه خرقة الصوفية للمرة الأولى على يد الشيخ جلال الدين السيوطى، وذلك عندما اصطحبه إلى القاهرة فى ١٢ ربيع الأول سنة ٩١١ هـ. المليجى: مصدر سابق، ص ٢٧.

(٦٨) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٣٣.

(٦٩) المصدر السابق، ص١١٣.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٧١) الشعرانى: لطائف المنن، ص٣١٤.

(٧٢) الشعرانى: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص٣٣. وهو يذكر فى ذلك: «فقد لبست الخرقة المُباركة من سيدنا ومولانا شيخ الإسلام زكريا الأنصارى المدفون تجاه وجه الإمام الشافعى، فى شباك الشيخ نجم الدين الخوشانى، وأرخى لى العدبة وذلك فى المحرم سنة أربع عشرة وتسعمائة». وعن سنده فى الطريق وتلقُنه الذكر على أيدى عدة مشايخ، انظر صفحات ١٨، ١٩، ٤٨ من الكتاب نفسه. هذا مع مُلاحظة أن الشعرانى كان قد سبق له لبس الخرقة على يد الشيخ جلال السيوطى فى ٩١١هـ وبحضور والده. انظر المليجى: مصدر سابق، ص٢٧.

(٧٣) دنوشر: هى قرية قديمة ذكرها أميلينو فى جغرافيته، وقد وردت فى التحفة على أنها من أعمال الغربية. وهى الآن تتبع مركز المحلة الكبرى. انظر: محمد رمزى: القاموس الجغرافى، القسم الثانى، الجزء الثانى، ص٢٠.

(٧٤) يتحدث الشعرانى عن أنه زار الشيخ نور الدين الشونى فى سنة ٩١٩هـ/١٥١٣م وحضر مجلس ذكره بتُربة العادلية، وأن الشيخ طلب منه اقامة مجلس ذكر مُشابه فى جامع الغمرى. ولعل طلب الشيخ من الشعرانى، وقُدرة الأخيرعلى تنفيذ ذلك، لما يوضح مكانته فى الطريق الصوفى آنذاك، وبجامع الغمرى خاصة. الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج٢، ص١٥٥. هذا مع ملاحظة أنه ذكر فى كتابه «لطائف المنن» أن ذلك حدث فى سنة ٩١٨ هـ وليس فى سنة ٩١٩هـ. الشعرانى: لطائف المنن، ص ٥٩٤، ٥٩٥. وعن حجه صُحبة أخيه عبد القادر، انظر: المليجى: مصدر سابق، ص ٣١.

(٧٥) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ١٢٥.

(٧٦) المصدر السابق، ص ١٥٤، ١٥٦.

(٧٧) نفسه، ص ١٦٤.

(٧٨) نفسه، ص ١١٨، ١١٩، ١٢٧.

(٧٩) عن مكانة الشيخ زكريا لدى الحكام، وكما أوردها الشعرانى وفقاً لرواية الشيخ زكريا نفسه، انظر: الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١٢.

(٨٠) مما ذكره الشعرانى فى إطار حديثه عن الشيخ زكريا عند أبناء عصره: «وكان أكبر المُفتين بمصر يصير بين يديه كالطفل، وكذلك الأمراء والأكابر». انظر الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١١.

(٨١) لم تتأثر مكانة الشيخ زكريا على ما يبدو مع الغزو العثمانى، خاصة وأنه كان قد أصبح هَرِماً وكفيفا، كما أنه كان قد ترك القضاء منذ فترة طويلة قبل سقوط الدولة المملوكية، ولم يدخل بالتالى دائرة الصراعات حول المناصب مثل الكثيرين من شيوخ تلك الفترة. ومما يدُل على بقاء مكانته فى العصر العثمانى أن خاير بك «ملك الأمراء» لم يكتف بالمشاركة فى جنازته، بل وحمل نعشه أيضا. راجع للمزيد: ابن اياس: بدائع الزهور فى وقائع الدهور، الجزء الخامس، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٣، ١٩٨٤، ص ٣٧١. الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١٣.

(٨٢) مما أورده ابن اياس عن الشيخ زكريا بعد موته، ويُثبت عظم مكانة الرجل: «توفى الإمام العالم العامل العلامة شيخ الإسلام والمسلمين، مفتى الأنام فى العالمين، بقية السلف وعمدة الخلف، عالم الوجود على الاطلاق، وذكره قد شاع فى الآفاق، فهو آخر علماء الشافعية بالديار المصرية، انتهت إليه رئاسة الشافعية.. وكان ريساً حشما.. وحضر مبايعة خمسة من السلاطين.. وألّف الكتب الجليلة فى العلوم المفيدة، وأفتى ودرس بالقاهرة نحو ثمانين سنة، وانتفع منه غالب الناس..». انظر: ابن اياس: بدائع الزهور، ج٥، ص ٣٧٠، ٣٧١.

(٨٣) هناك الكثير من الإشارات التى وردت فى كتابات الشعرانى نفسه، والتى يُمكن ملاحظتها من خلال حكايات الشيخ للتلميذ فى فترة تدريسه له، والتى امتدت حتى وفاته. عن ذلك انظر: الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١١، ١١٣.

(٨٤) راجع للمزيد: د. محمود اسماعيل عبد الرازق: الإسلام السياسى بين الأصوليين و العلمانيين، الكويت، دار الشراع العربى، ط١، ١٩٩٣، ص ٧٧، ٨٥.

(٨٥) بدر الدين العينى: السيف المهند فى سيرة الملك المؤيد شيخ المحمودى، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، مراجعة: د. محمد مصطفى زيادة، القاهرة، دار الكتاب العربى، ١٩٩٧، ص ٩٥ ـ ٩٨ وغيرها من الصفحات.

(٨٦) للباحث مشروع بحثى مُوسع عن «المصريون والسلطة فى العصر العثمانى»، وأحد محاور هذا المشروع عن «المشايخ والسلطة» ويتناول أحد فصوله تلك القضية بقدر من الايضاح والتفصيل.

(٨٧)انظر على سبيل المثال: جلال الدين السيوطى:الأحاديث المنيفة فى فضل السلطنة الشريفة،

تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدنى، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٩٢، ص١٤ـ ٣٤. والواقع أن السيوطى قد جمع العديد من الأحاديث التى تُوضح أهمية السُلطان، وتحُض على احترام السُلطة. وعلى أية حال فمن الواضح أن الشعرانى سوف يُكرر تقريباً الشئ نفسه فى كُتبه فيما بعد.

(٨٨) مما يدل على دلك أن الشعرانى فى هذه المرحلة استطاع القيام بالصلح بين شيخه أمين الدين إمام جامع الغمرى، وبين أحد الشيوخ الآخرين الذين كانوا يعيشون بالجامع، وهو شمس الدين الدواخلى، بعد أن كان الخلاف قد دب فيما بينهم. انظر: لطائف المنن، ص ٢٨.

(٨٩) فى حديثه عن أبى الحسن الغمرى يقول: «صحبته نحو ثلاثين سنة إلى أن مات ما رأيته تغير على يوماً واحدا. فلما انتقلت من جامعه، صار يتردد إلى، فأكاد أن أذوب من الخجل من مشيه إلى، ويقول: أنا أشتاق إليك». الشعرانى: الطبقات الكبرى، جـ ٢، ص ١٣٢.

(٩٠) الشعرانى: المصدر السابق، ص ١٢٧.

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٩٢) راجع للمزيد عن هذه القضية، الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٦٤، ١٦٥.

(٩٣) المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٩٤) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٧٤.

(٩٥) يتحدث الشعرانى عن فقره أنذاك قائلا: «وكنت أكتب زوائد الكتب على الشيخ جلال الدين و ألصق فيه أوراقا، وربما تصير الحواشى أكثر من الكتاب، ثم أقرؤها كلها، لضيق يدى عن شىء اشترى به هذه الكتب». لطائف المنن، ص٦٤.

(٩٦)انظر فى ذلك: المليجى: مصدر سابق، ص ٣٢

(٩٧) عن حج الشعرانى للمرة الأولى، انظر: الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١١٨. لواقح الأنوار: مصدر سابق، ص ٢٩٥، ٢٩٦. المليجى: مصدر سابق، ص٣١.

(٩٨) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٥.

(٩٩) المصدر السابق، ص ١٥٣.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص١٣١. وانظر أيضا: المليجى: مصدر سابق، ص ١٣٨، ١٣٩.

(١٠١) يذكرالمليجى أن صهر الشعرانى قال له عن إخوة زينب «هم تلامذتك وخدمك». المليجى: مصدر سابق، ص ١٣٩.

(١٠٢) انظر على سبيل المثال: طه عبد الباقى سرور، مرجع سابق، ص ٣٤.

(١٠٣) انظر: المليجى: مصدر سابق، ص ١٤٠، ١٤١. طه عبد الباقى سرور: مرجع سابق، ص ٣٤.

(١٠٤) الشعرانى: الطبقات، ج ٢، ص ٩٩.

(١٠٥) الشعرانى: الميزان الكبرى، ج ١، ص ٦٣.

(١٠٦) يُمكن الإستدلال من حديث الشعرانى أن زواجه قد تم فى سنة ٩٢٨ هـ، حيث يقول: «وما من الله به على: حفظه لفرجى عن الفواحش والاحتلام من حين بلغت حد الشهوة إلى أن صار عمرى نحو ثلاثين سنة، وذلك لأنه لم يكن لى وقت أسعى فيه على العيال لاشتغالى بالعلم». الشعرانى: لطائف المنن، ص ١٢٠.

(١٠٧)تعددت سياحات الشعرانى فى قرى ومدن مصر قبل زواجه خاصة، وهناك الكثير من الإشارات إلى ذلك. وعن سياحاته فى البلاد يقول: «ومما أنعم الله به على.. سياحتى فى الجبال والبرارى، حتى قطعت برارى ما أظن أحد يعرفها الآن من أقرانى، ثم حبب الله تبارك وتعالى إلى الجبل المقطم، ثم المساجد المهجورة فى القرافة، ثم الخرايب فى مصر، وأقمت على سور باب الفتوح فى القصر المُطل على خرابة الأحمدى نحو سنة». بيد أنه من الواضح أن سياحات الرجل كانت متقطعة، وكذا إقامته بالمناطق والمساجد المهجورة. انظر: الشعرانى: لطائف المنن، ص ٢٢٦.

(١٠٨) يذكر الشعرانى أن الشيخ محمد الشناوى سمح له بتلقين الذكر قبل وفاته بفترة غير قصيرة. فإذا علمنا أن الشناوى توفى فى ربيع الأول ٩٣٢ هـ/١٥٢٥م، فإن الشعرانى يكون بذلك قد أصبح «شيخا» له حق جمع المريدين والأتباع وتلقينهم قبل ذلك التاريخ. وهذا يتأكد لنا مما أورده الشيخ أيضاً فى كتابه «الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية» والذى انتهى من تأليفه فى سنة ٩٣١هـ فهو يذكر اجتماعه بمن اجتمع بالخضر والمهدى المنتظر، ويتحدث قائلا: «وقد سألنى بعض الفقراء من الإخوان» وهو ما يشير إلى فقراء زاويته لا سيما وأنه يُتبع ذلك بالقول«فياليت الشيخ تم على حالة التلاميذ ولم يصر شيخاً وكان كآحاد الناس الذين لا يُشار إليهم بالأصابع..». فهو هنا يقصد نفسه عندما كان قريب عهد بمشيخة الزاوية. بل لقد كان الكتاب فى حد ذاته هو مجموعة من نصائحه «كشيخ» لإخوانه «المُريدين». انظر ذلك فى: لطائف المنن، ص٣٤٠، ٣٤١. الطبقات الكبرى، ج٢، ص١٢١. الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج ١، ص٤، ٨، ٩، ١٠.

(١٠٩) كانت تواريخ وفاة بعض أهم شيوخ التصوف فى مصر آنذاك، وكما ذكر الشعرانى، كالتالى: محمد المغربى (نيف وعشر وتسعمائة)، ابن داود المنزلاوى (٩١٥هـ)، على البنتيتى (٩١٧هـ)، صدر الدين البكرى (٩١٨هـ)، ويوسف سويدان (٩١٩هـ)، وناصر الزفتاوى (٩١٩هـ)، ومحمد الشربينى (قبل ٩٢٠هـ)، وعبد القادر بن عنان (٩٢٠هـ)، وشمس الدين الديروطى (٩٢١هـ)، ومحمد ابن عنان (٩٢٢هـ)، وأحمد الزواوى (٩٢٣هـ)، ومحمد الرويحل (٩٢٣هـ) وحبيب المجذوب (٩٢٣هـ)، وتاج الدين الذاكر وعلى أبو خوذه وبهاء الدين المجذوب (نيف وعشرون وتسعمائة)، وشاهين المحمدى (عقب الغزو العثمانى)، ويوسف الحريثى (٩٢٤ هـ)، وأبو بكر الحديدى (٩٢٥هـ)، وزكريا الأنصارى (٩٢٦هـ)، أحمد البهلول (٩٢٨هـ)، أمين الدين (٩٢٩هـ) وعلى المرصفى (٩٣٠هـ)، ومحمد السروى (٩٣٢هـ)، ونور الدين المرصفى وأبوالسعود الجارحى ومحمد المنير وعبد القادر الدشطوطى، وحسين العراقى، وابراهيم العريان، وعبيد

البلقينى، وعبد الرازق الترابى، ودمرداش المحمدى، ومحمد الجاولى (كلهم توفوا نيف وثلاثون وتسعمائة) أى ما بين سنتى ٩٣١ - ٩٣٥ هـ. انظر عن ذلك بشكل عام، الجزء الثانى من كتاب الطبقات الكبرى. وعن وفاة الشيخ المرصفى-على سبيل المثال- وأثرها يقول «وكان آخر الأشياخ الذين أدركناهم، سيدى الشيخ على المرصفى.. فلما توفى فى جمادى الأولى سنة ثلاثين وتسعمائة، انحل نظام الطريق فى مصر وقراها، وجلس كثير للمشيخة بأنفسهم من غير إذن من أشياخهم». الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص١٠.

(١١٠) المليجى: مصدر سابق، ص ١٤٠.

(١١١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١١٢) من الوارد حدوث بعض الإختلافات بين الشعرانى وزوجته الأولى. فعندما وُلد عبد الوهاب الشعرانى، فإنه وُلد فى بيت جده لأمه «بسبب أمر مُقتض لذلك». لكن الشعرانى فى القاهرة كان حتى ذلك الوقت يعيش فى بيت زوجته الأولى، ومن ثم كان لا يستطيع عقابها بإرسالها إلى بيت والدها. بمعنى آخر ربما كان عليه أن يترك لها البيت آنذاك ويذهب هو إلى مكان آخر. ولعل السؤال الذى يُمكن طرحه هنا هو: لماذا تزوج الشعرانى بعد ذلك لثلاث مرات أخرى؟. وهل كان لزواجه فى المرة الثانية علاقة بعدم توفيقه فى الزيجة الأولى؟. انظر عن ولادة الشعرانى: المليجى: مصدر سابق، ص ٣٨.

(١١٣) يذكر «ونتر» أن الشعرانى وجد الهدوء فى مُستقره الجديد بمدرسة أم خوند، وأن أمراء أقوياء كانوا من بين الذين حضروا مجالس المحيا التى أقامها، وأن نجم الشعرانى أخذ فى الظهور فى زاويته الخاصة، والتى أقامها له القاضى محيى الدين عبد القادر. ورغم صحة هذا القول الذى اعتمد فيه على ما ذكره المليجى بل والشعرانى، إلا أنه - على اعتباره دارس للشعرانى - لم يُحدد بالضبط ولم يبحث فى الأساس فى أمور دقيقة مثل: متى ذهب الشعرانى إلى مدرسة أم خوند ؟. ومتى استقر فى زاويته ؟. ولماذا تم ذلك فى الأساس ؟. وهل هناك مرحلة واحدة أم أكثر فى تلك النقلة ؟. انظر:

Winter,op.cit,p47

(١١٤) راجع على سبيل المثال: زكى مبارك: التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق، ج١، القاهرة، مطبعة الإعتماد، ١٩٣٨، ص ٣٥٤، ٣٥٥. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ٢٦ وغيرها من الصفحات.عبد الحفيظ القرنى: مرجع سابق، ص ٦٠، ٦٢.

(١١٥) محمد صبرى الدالى: الزاوية والمجتمع المصرى فى القرن السادس عشر ص٦،٧.

(١١٦) على مبارك: الخطط التوفيقية، الجزء الثانى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، ص٣٣٩. ومن الجدير ذكره أن القاضى محيى الدين عبد القادر القصروى- ووفقاً لابن إياس - كان ناظراً للجيش المملوكى حتى معركة مرج دابق. لكن هذا القاضى قُتل فى المعركة ضمن من

قتلهم العثمانيين بعد انتصارهم. انظر: ابن اياس: بدائع الزهور، ج ٥، ص ١٠٩، وغيرها من الصفحات. ومن الجدير بالذكر أن المليجى يُسميه بالرزمكى، أما على مُبارك فيُسميه «الأرزيكي».

أما ونتر فيُسميه «الأزبكى أو الأوزيكى». انظر المليجى، مصدر سابق، ص ١٥٣. وانظر أيضاً:
W inter , op.cit . p 47.

(١١٧) المليجى: مصدر سابق، ص١٥٣. ومن الجدير ذكره أن كل من كتبوا عن هذه القضية رددوا ما قاله المليجى. انظر على سبيل المثال: د. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص٢٦. طه عبد الباقى سرور: مرجع سابق، ص٢٢. عبد الحفيظ القرنى: مرجع سابق، ص٦٠، ٦٢.

(١١٨) انظر للمزيد عن الروايتين: المليجى: مصدر سابق، ص ١٥٣-١٥٦.

(١١٩) الواقع أن رواية المليجى تلتقى جزئياً فى هذه النقطة مع رواية على مبارك مجهولة المصدر والتى مُلخصها أن الأرزيكى أثناء مسحه للأراضى فى العصر المملوكى، اختلس لنفسه العديد من الرزق. وبعد «الفتح العثمانى الثانى» فى عهد السلطان سليمان القانونى حدث تفتيش على الرزق. وأمام خشية الأرزيكى على نفسه، فقد اشترى قطعة من الأرض وبنى عليها مدرسة باسم الشعرانى، ثم وقف عليها كل الرزق. والواقع أن رواية على مبارك هى الأقرب إلى الواقع وإن كانت بها بعض الأمور التى تبقى محل شك. فهل كان ذلك حقاً فى أعقاب فشل أحمد باشا؟. وهل كان هذاالتصرف من الأرزيكى كفيلاً بإنهاء كل مشاكله ؟. وهل وقف الأرزيكى كل الرزق على الزاوية أو المدرسة ؟. وكيف وافق الشعرانى على ذلك ؟. انظر: الخطط، ج ١٤، ص ٣٤٥.

(١٢٠) المليجى: مصدر سابق، ص ١٥٦.

(١٢١) حمزة عبد العزيز بدر: أنماط المدفن والضريح فى القاهرة العثمانية (١٥١٧ - ١٨٠٥)، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة أسيوط، كلية الأداب بسوهاج، قسم الأثار الاسلامية، ١٩٨٩، ص ٢٠٨.

(١٢٢) ولقد قال فى ذلك «وليلة أُحرقت مئذنة المدرسة التى هى مسكننا بين السورين..». الشعرانى: الطبقات، ج ٢، ص ١٢٦، ١٢٧.

(١٢٣) المصدر السابق، ص ١٥٤.

(١٢٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(١٢٥) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٤٩٨.

(١٢٦)ربما يُويد ذلك تلك القصة الطريفة التى رواها المليجى - نقلاً عن الشعرانى - فى أن الجن كانوا يُطفئون مصابيح البيت و يُخيفون الأولاد. لقد ذكر أن ذلك قد حدث فى بيته الذى كان ساكناً فيه بمدرسة أم خوند. المليجى: مصدر سابق، ص ١٣٠.

(١٢٧) طه عبد الباقى سرور: مرجع سابق، ص ٣٤.

(١٢٨) بالبحث وجدنا أن علاقة الشعرانى القوية بالشيخ الخواص تعود إلى حوالى سنة٩٣١ هـ رغم

أن معرفته به تعود إلى بدايات دخوله التصوف. والواقع أن لهذا مغزاه فى فهم التطور الصوفى للشعرانى، وعلاقته بنوعيات الشيوخ فى كل مرحلة. راجع على سبيل المثال: الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٣٥، ١٣٧. لطائف المنن، ص ٨٦، ٩٠. ثم راجع بوجه خاص «الجواهر والدرر من كلام سيدى على الخواص» و «درر الخواص على فتاوى سيدى الخواص».

(١٢٩) عن استخدام الزاوية كجامع لصلاة الجمعة انظر: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص١٣٠.

(١٣٠) للمزيدعن هذه الأمور يمكن الرجوع إلى: محمد صبرى الدالى: الزاوية والمجتمع المصرى، ص٨ـ ٥.

(١٣١) عن فقرالشعرانى فى بداية أمره، هناك العديد من الإشارات، منها ما يتصل بعدم قدرته على شراء مُستلزمات دراسته، ومنها ما يتصل بجوعه وعريه، ولقد أدى به ذلك فى إحدى المرات أن يرتكب السرقة. راجع على سبيل المثال :الشعرانى: لطائف المنن، ص٦٤، ٨٥، ٥٣٧،٨٦. الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٢٩. أما عن فقر أسرته، فيبدو واضحاً من العديد من الأمور، ومنها قوله فى ترجمته للشيخ أمين الدين إمام جامع الغمرى: «وكان يجمع الزكاة ويُفرقها على المحاويج، حتى يرسل لأهلى صُريرات إلى بلاد الريف». الشعرانى: الطبقات الصغرى، ص٥٢.

(١٣٢) نستشف من كتابات الشعرانى أنه عاش عيشة ميسورة تماماً بعد شُهرته. فقد تزوج لثلاث مرات أخرى غير زوجته الأولى، ورغم ذلك كانت لديه جارية تخدمه وخادماً أيضا. ولقد كان يلبس أجود أنواع الملابس وأغلاها ثمنا، وكان لاينتقل إلا راكبا، وهو يلبس« الطيلسان». وكان قادراً على إهداء الكثير جداً من الهدايا لأصدقائه ومُريديه وغيرهم، وبكميات ونوعيات تدل على يُسر حاله تماما. ولقد أقام لابنه عبد الرحمن عند زواجه عُرساً ضخما. بل لقد عُرض على الشعرانى أن يتزوج بابنة بعض «الأكابر» مقابل ثلاثة آلاف دينار، ولكنه رفض. كما كان له بيتاً مُستقلاً عن الزاوية. ورغم محاولات الشعرانى إضفاء طابع الزهد والتقشف على حياته، فإن الباحث لا يمكنه إلا أن يُلاحظ ذلك التغيير الجوهرى الذى طرأ على حياته فى فترة الغنى بعد حياة الفقر. وأخيراً لا يُمكن تجاهل أن الشعرانى رغم مُحاولته صياغة قضية الفقر والغنى فى إطار صوفى قدرى تماما، إلا أنه أيضاً تحدث عن أحقية الإنسان فى التنعم بالحياة، بعد أن يكون قد حاز على قدر من النجاح فى الطريق الصوفى، فيُصبح مأموراً بالإحسان إلى نفسه «لكونه مسئولاً عنها وعن حقها. فيأكل الشهوات، وينام على أوطأ الفراش، ويشرب الماء المُبرد فى الكيزان، ويترك ضد ذلك حتى لا يُسمى ظالماً لرعيته ومطيته، فياطول ما أسهرها الليالى الطويلة الباردة أو الحارة، ويا طول ما أجاعها وأعطشها وألبسها الخشن من المسوح والمرقعات..» انظر للمزيد: الشعرانى: لطائف المنن، ص ٤٢، ١٧٠، ٢١٠، ٢٢٤، ٢٧٠، ٣٥١، ٦٠٢ ـ ٦٠٤، ٦٨٣. بل إن الشعرانى يقول

أيضا أن من أخلاق السلف الصالح من المتصوفة «عدم إمساك الدنيا والدرهم فى بداية أمرهم، ثم جمعها للإنفاق فى نهاية أمرهم» فكأنه مرة أخرى يقف مع الغنى. الشعرانى: تنبيه المغترين، ص ٦١. وعن قوة علاقته بآل البكرى انظر: الطبقات الصغرى، ص٦٩.

(١٣٣) فى خطابه للفقراء عن فقرهم، جعل الشعرانى الفقر من حب الله للعبد، وأن من صفات المتصوفة الصالحين «سرورهم بالفقر وضيق المعيشة وغمهم بالغنى إذا أقبل». أما فى حديثه للأغنياء، فقد «جعل ذلك جائز بالشرع، فمن أنكره فهو جاهل مخطىء، أو حاسد ممقوت». فصاحب المال فى رأيه «يتنعم فى مال سيده [أى الله] بإذنه». الشعرانى: تنبيه المغترين أواخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر، القاهرة، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، ١٣٩٠هـ ص٨٤،٨٥، ص١٩٧. البحر المورود فى المواثيق والعهود، ص ٩٨. لطائف المنن، ص ٣٠٨، ٣٠٩.

(١٣٤) هناك العديد من الإشارات التى وردت فى أعماله، وأهمها كتاب «لطائف المنن». وعلى سبيل المثال فقد ورد ذكره لعلاقته بالفلاحين ولأحوالهم إثنتى عشرة مرة، وللعامة سبع مرات، ولطوائف الحرف سبع عشرة مرة، وللتجار خمس عشرة مرة، وللفقهاء عشرات المرات.. وهكذا. وعن علاقته بأهل الذمة مثلا يقول: «ومما من الله به على: اعتقاد كثير من الإنس والجن واليهود فىّ الصلاح، وإجابة الدعاء». وفى موضع آخر يتحدث عن أن «من جملة إعتقاد النصارى واليهود أنهم يطلبون منى كتابة الحروز لأولادهم ومرضاهم، فأعطى أحدهم القشة فيبخر بها مريضه، فيحصل له الشفاء، فأتعجب من اعتقادهم فىّ مع اختلاف الدين. وكثيرا ما أقول لهم، لم لا تسألون رهبانكم وعلماءكم، فيقولون: أنت أعظم عندنا من البترك ومن جميع أهل ديننا..». والواقع أن الشعرانى رغم موقفه المحافظ من أهل الذمة عامة، إلا أن ذلك لم يمنعه من التعامل معهم وارضاءهم، وفى هذا دليل على ما نقول. انظرعلى سبيل المثال: لطائف المنن، ص ٢٦٣، ٢٧٤وغيرها من الصفحات. وانظر أيضاً حديثه الهادئ عن أهل الذمة من الأقباط واليهود فى: الطبقات الصغرى، ص٨٢ وانظر أيضاً المليجى: مصدر سابق، ص ١٢٨. ثم انظر عن احترامه لأهل الحرف، واحترام علماء الشريعة «الفقهاء» له: المليجى: مصدر سابق، ص ١٠٣، ١٢٦.

(١٣٥) عن حياة آل البكرى وآل وفاء يمكن مراجعة دروستنا عن: دور المتصوفة فى تاريخ مصر فى العصر العثمانى، ص ٢٣٧ـ ٢٤٠ وغيرها من الصفحات. أما الإبن عبد الرحمن الشعرانى، فيذكر المناوى أنه صار معظماً عند الحكام، وأقبل على جمع المال، وأخيراً ترك الزاوية وسكن ببركة الفيل، حيث سكنى علية القوم آنذاك. هذا فى حين لم يهتم بأمر الزاوية والقاطنين بها. ومن الطريف أن الشعرانى كان يدعو إلى «عدم الإعتناء ببناء الدور ونحوها.. وذلك لعدم وجود ما يكفى ذلك من الحلال وعدم طول أمل». وكأن الإبن لم يأخذ بدعوة الأب فى ذلك !! هذا على الرغم من أن الشعرانى نفسه بنى له دارا بجوار الزاوية. تنبيه المغترين، ص ٧٠. عبد الرؤوف

المناوى: الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية (طبقات المناوى الكبرى)، الجزء الرابع، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٤، ص ٧٢، ٧٣.

(١٣٦) ويصدق هنا توصيف عبد الله العروى حين يقول: «إن للتقوى مردوداً إجتماعياً بالنسبة للفرد. يفوز الرجل التقى بعطف ورضى العشيرة، فيكسب مزيداً من الجاه، ويتسع مجال تأثيره فى المجتمع، وهذا يعنى توسيع مجال التصرف». هذا وإن كان ما ذكره عن علاقة التصوف بالحرية لاتنطبق جزئياته إلى حد كبير على متصوفة مصر آنذاك، وخاصة الشعرانى. عبد الله العروى: مفهوم الحرية، دار التنوير، بيروت، ط ٥، ١٩٨٣، ص ٢٩.

(١٣٧) يُمكن النظر إلى معظم مؤلفات الشعرانى على أنها خدمت هذا الهدف.

(١٣٨) من مؤلفات الشعرانى المهمة لهذا الهدف «الأنوارالقدسية فى بيان آداب العبودية» و «لطائف المنن والأخلاق».

(١٣٩) وضع الشعرانى العديد من المؤلفات لهذا الهدف ومنها: «الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر» و «اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر» وهما يعُجان بالدفاع عن ابن عربى خاصة، والحلاج وابن الفارض وغيرهما.

(١٤٠) لم يخل مؤلف واحد للشعرانى تقريباً من هذه القضية، وإن كان مؤلفه «لوائح الخزلان على كل من لم يعمل بالقرآن» يعتبر من أهم المؤلفات اهتماماً بهذا الأمر.

(١٤١) من أهم مؤلفاته فى هذا الميدان «الميزان الكبرى»، وكذلك «كشف الغمة عن جميع الأمة».

(١٤٢) يذكر الشعرانى السبب فى تأليفه كتاب «كشف الغمة عن جميع الأمة» مُوضحاً هذه القضية بالقول: «فقد شكا إلىّ مراراً بلسان الحال وبلسان المقال، جماعات من الفقراء المُتعبدين وأهل الحرف النافعة من المؤمنين ما يجدونه فى نفوسهم من كثرة الغم حين يسمعون العلماء يقرؤن مذاهبهم وينصرون أقوالها دون مذاهب غيرهم، و قالوا لى: قد التبس علينا شرع ربنا الذى تعبدنا به على لسان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وعسر علينا تمييزه عما شرعه المجتهدون من أمته، وازدرانا لجهلنا غالب الفقهاء الذين لم نتقيد بمذهبهم. فإن توضأنا على مذهب قالوا لنا أهل المذهب الأخر وضوءكم باطل. وإن صلينا على مذهب قالوا لنا أهل المذهب الأخر صلاتكم باطلة. وإن زكينا قالوا زكاتكم باطلة. وإن صمنا قالوا صومكم باطل، وهكذا فى سائر عباداتنا ومعاملاتنا. ومانعرف الحق مع أيهم حتى نعرفه ونقتصر عليه. وكل أهل مذهب يُريدون منا أن نكون على سياج مذهبهم فقط، وينفرون من التقليد لغير مذهبهم إذا شاورناهم فى التدين به. وقد أورث ذلك عندنا الحيرة والشك فى غالب أحوالنا وصرنا لا نعرف هل أفعالنا وأقوالنا وعقائدنا موافقة للشريعة أم مخالفة لها». ولهذا كله فقد ألف لهم الشعرانى هذا الكتاب للتيسير عليهم، مُوضحاً لهم أصول الشريعة الإسلامية الحقة، وأن كل المذاهب إنما تأخذ من تلك الأصول، ولذلك فكلها صحيحة. ولقد كان الكتاب من الصغر والبساطة واحتواء كل الأمور المهمة والثابتة

«فصار كتابنا هذا بحمد الله حاوياً لمعظم أدلة مذاهب المجتهدين..فإنه جمع مع صغر حجمه. أدلة المجتهدين المشهورة.. وملت فيه إلى الإختصار. فلا أذكر من كل حديث إلا محل الإستدلال المُطابق للترجمة.. ولا أذكرالقصة التى سيق فيها الحديث إلا إن اشتملت على موعظة أو اعتبار أو أدب من الآداب. ولا أكرر حديثاً فى باب واحد إلا لزيادة حكم ظاهر لم يكن فى الحديث الذى قبله». لقد فعل الشعرانى ذلك مراعاة لظروف بسطاء الناس وكذلك العصر«.. والذى دعانى إلى شدة هذا الإختصار مناسبة الزمان والسامعين من غالب الفقراء والمُحترفين وعامة المسلمين، وتعجيل ذكرما هو المقصود من الحديث. ولم أمل فيه إلى تأويل حديث ولا إلى النسخ بالتاريخ كما يفعل بعضهم.. وجعلت باب الفهم مفتوحاً لكل سامع وناظر من كُمّل العارفين والخلق أجمعين، فيفهم كل واحد على قدر ما وقر فى قلبه بحسب جلاء مرآة قلبه وصداها.. ورتبت الكتاب على ترتيب كتب الفقه ليسهُل الإطلاع عليه والكشف منه على غالب الناس لكثرة تداول كتب الفقه فيما بينهم بخلاف كتب المحدثين». ولا يفوت الشعرانى بعد ذلك كله أن يتحدث عن ضرورة التيسير على الناس، مُستشهداً فى ذلك بدعاء الرسول صلى الله عليه وسلم «اللهم من شق على أمتى فاشقق اللهم عليه». ويُعقب الشعرانى على ذلك بالقوْل «ولا أحد أشق على الأمة من فقيه يحجرعليهم ويحكم ببطلان عبادتهم ومعاملتهم وتطليق نسائهم وسفك دمائهم ويحكم بكُفرهم بأمور ولّدها بعقله ورأيه، ولم يأت بها صريحاً كتاب ولا سنة، حتى تضيق الدنيا على العامى منهم». وهكذا يظهرالشعرانى هنا من المنادين بالتخفيف عن الناس- وبالتحديد عن المصريين خاصة - حتى أنه يُنهى مقدمة الكتاب بالقول: «فتأمل يا أخى ما ذكرته لك فى جميع هذه الخطبة ووسع على الأمة كما وسع عليهم نبيهم صلى الله عليه وسلم، واعتقد أن الإنسان لو ترك العمل بكل ما لم تُصرح به الشريعة المُطّهرة فلا حرج عليه ولا لوم فى الدنيا والآخرة إلا أن تُجمع عليه الأمة. فحينئذ يحرم خرقه، فهو مُحقٌ فى وجوب العمل بما صرحت به الشريعة. قال تعالى [من يُشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً] ». الشعرانى: كشف الغمة عن جميع الأمة، مكتبة مصطفى البابى، القاهرة، ١٩٥١، ج١، ص٤-٩.

(١٤٣) انظر: محمد صبرى الدالى: دور المتصوفة فى تاريخ مصر، ص٣٥٢- ٣٥٥ وغيرها من الصفحات. وانظر أيضاً: الشعرانى: لطائف المنن، ص٧٥، ٧٨، ٨٢، ٨٤، ١٣٣، ١٥٠، ١٨٦، ١٨٨- ٢٠٢ وغيرها من الصفحات. اليواقيت والجواهر، ج١، ص٦,٧ وغيرها.

(١٤٤) لعل أوضح دليل على ذلك هو الاهتمام الذى أولاه السلطان سليم فى إبان غزوه للشام ومصر، بمقام و جامع محيى الدين ابن عربى حيث هدمه وأعاد إنشائه بعد توسعته، وزاره السلطان، وأوقف له الأوقاف للإنفاق عليه، بعد إهماله فى العصر المملوكى. انظر للمزيد: شمس الدين

محمد بن طولون: مفاكهة الخلان فى حوادث الزمان، القسم الثانى، تحقيق محمد مصطفى،القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤، ص ٦٨ـ ٧٠، ٧٢، ٧٥، ٧٦، ٨٠، ٨٤.

(١٤٥) رغم وجود بعض المناوئين للشعرانى فى الأزهر، فقد وُجدت مجموعة كبيرة وذات نفوذ من الشيوخ الذين دافعوا عنه وأيدوه. ومن هؤلاء شهاب الدين بن شلبى الحنفى، والفنوحى الحنبلى، وشهاب الدين الرملى الشافعى، وشهاب الدين عميره الشافعى، وناصر الدين اللقانى المالكى، ومحمد البرهمتوشى الحنفى وغيرهم. انظر: الشعرانى: اليواقيت والجواهر، جـ ٢، ص ١٨١ـ ١٨٤، الكبريت الأحمر: جـ ٢، ص ١٨٤، ١٨٥.

(١٤٦) من المعروف أن الرجل كان شافعيا، أما فكره الأشعرى، فهذا يتضح أيضاً من تكراره ذلك دائما، ومن تأييده للأشاعرة على حساب المعتزلة وغيرهم. وفى هذا الإطار أيضاً نجد أن هناك رموزاً فكرية أشعرية كانت بمثابة المرجعية الرئيسية عنده، ومن هؤلاء أبو الحسن الأشعرى، وأبو حامد الغزالى، وأبو الحسن الشاذلى، وابراهيم الدسوقى، والعز بن عبد السلام، وجلال الدين المحلى، وعلى بن وفا، وكمال الدين ابن أبى شريف، وجلال الدين السيوطى، وزكريا الأنصارى وغيرهم. انظر على سبيل المثال: اليواقيت و الجواهر، ج ١، ص ٨ ـ ١٤، ج ٢، ص ٥١، ٩٥ وغيرها من الصفحات.

(١٤٧) يُمكننا العثور على ذلك فى حديثه عن عدم تعصبه لمذهبه، وقوله بتكامل المذاهب، و«عدم المبادرة إلى القول بتعارض الأدلة أو كلام المجتهدين» وعدم ميله للجدال كثيرا، وقوله بعدم الخوض فى معانى آيات الصفات. انظر الشعرانى: لطائف المنن، ص ٦٧، ٧١، ٧٢، ٧٦، ٥٦٤، ٦٠٩.

(١٤٨) عن قضية المذاهب فى مصر آنذاك ورأى الشعرانى، يمكن العودة إلى ما كتبه محمد سيد كيلانى: الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى، القاهرة، دار الفرجانى، ١٩٨٤، ص ٣٦ ـ ٣٨.

(١٤٩) أيد الشعرانى ـ على سبيل المثال ـ ما ذهب إليه عمر بن محمد الأشبيلى الأشعرى فى كتابه «لحن العوام» من ضرورة الحذر من مُطالعة كتابات المعتزلة وإخوان الصفا، وكذلك كتابات ابراهيم النظام، وابن الراوندى ومعمر بن المثنى، وابن برجان، بل وبعض ما كتبه الزمخشرى. لطائف المنن، ص ٣٩٤.

(١٥٠) انظر على سبيل المثال: لطائف المنن، ص١٠٦، ١١٤، ١١٧، ١٢٥، ١٢٩، ١٣٠ ـ ١٤٣، ١٤٣ ـ ١٤٩، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٣، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢١٣، ٢١٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣١ وغيرها. وعن اجتهاده فى العباده، وأثرها فى نجاحه و دعوته المريدين للإقتداء به، انظر: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص٦٦.

(١٥١) ومن ذلك قوله: «فلو أن أصحابى عملوا بكل ما نصحتهم به، لكانوا كلهم علماء عاملين

زاهدين هادين مُهديين، ولكن لم يصح ذلك لداع قبلى وبعدى..» لطائف المنن، ص ٢٤٨.

(١٥٢) ومن ذلك قوله: «ومما من الله به على، جعله تعالى لى ممن يُحيون السنة ويميت البدعة، بعد الفترة التى حصلت بعد موت الأشياخ الذين ماتوا ونحن أطفال..». وقوله أيضاً بأن من نعم الله عليه «إحيائى بعض أخلاق القوم التى اندرست..». لطائف المنن، ص ٤٨٥ ـ ٤٨٧.

(١٥٣) ومن ذلك قوله: «ومما أنعم الله تبارك وتعالى به على: وصولى بحمد الله إلى مقام فى الإيمان النسبى لم أر أحداً من الأقران تخلق به إلا قليلا..». لطائف المنن، ص ٥٠١.

(١٥٤) وذلك بقوله: «وأعلم يا أخى أنى لا أعلم فى مصر الآن أحداً من الفقراء الظاهرين أقرب سنداً فى طريقه إلى رسول الله (ص) منى، فإن بينى وبين رسول الله (ص) فيها رجلان فقط..». لطائف المنن، ص ٤٩، ٥٠. وعن قوة سنده فى الطريق وفى لبس الخرقة أيضا، انظر: المليجى: مصدر سابق، ص٦٥ ـ ٦٦. هذا مع مُلاحظة أن ما ذكره المليجى يُؤكد قبول المصريين لما أشاعه عن نفسه.

(١٥٥) حيث يذكر أن الله أنعم عليه بـ«الإطلاع على بعض المُنعمين والمُعذبين فى قبورهم». هذا وإن كان قد حُجب عنه ذلك بعد فترة «رحمة بى». لطائف المنن، ص ١٣٣، ٢٧٥.

(١٥٦) ومن ذلك قوله: «وبما من الله تبارك وتعالى به علىَّ أنه جعلنى من أهل الإلهام الصحيح غالبا: فكثيراً ما يسألنى انسان عن مسألة لا أعرف فيها نقلاً، فأتوجه إلى الله تعالى، فيُلهمنى المنقول فيها على المطابقة». لطائف المنن، ص٦٠٧.

(١٥٧) المصدر السابق، ص ٤٥٠.

(١٥٨) وفى ذلك يذكر أنه يطوف فى كل ليلة «بمصر وجميع أقاليم الأرض». وبعد أن يعُدها ويصف رحلته يقول: «وما أرجع إلى دارى فى مصر إلا وأنا ألهث من شدة التعب، كأنى كنت حاملاً جبلاً عظيما. ولا أعلم أحداً سبقنى إلى مثل هذا الطواف». لطائف المنن، ص١٧٤.

(١٥٩) ومن تلك الأمثلة قوله: «وكذلك تعرض لى بعض الفسقة بكلام فاحش، فابتلاه الله تعالى بالجذام بعد سبعة أيام، حتى صار الناس يتقذرونه إلى أن مات. وكذلك تعرض لى شخص آخر فسافر إلى الروم، فأسره الفرنج و تنصر عندهم. ووقايعى فى مثل ذلك كثيرة». وإذا كان الشعرانى يتحدث عن ذلك فى أيام صغره، فمن الأوْلى أن تزداد قوة إيذائه بعد كبره. لطائف المنن، ص ٦٣، ٦٤٠ ـ ٦٤٣

(١٦٠) وفى ذلك يقول: «ومما أنعم الله تعالى به على: اطلاعى على أسرار الحروف أوائل السور، والمعرفة فى الهجاء، على غير الطريق التى يعرفها أصحاب علم الحرف، وحقيقتها أنها أسماء أفلاك من السماء لا يعرفها إلا من كشف الله حجابه، وكل من تحقق بها قدر على عمل الطلسمات». لطائف المنن، ص٥٠٩.

(١٦١) المصدر السابق، ص ١٥٩.

(١٦٢) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٥٦.

(١٦٣) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٦٠.

(١٦٤) عن مُجاهداته وتجاربه هناك الكثير. وانظر على سبيل المثال كتابه: لطائف المنن، ص ٨٤ ـ ٨٧.

(١٦٥) عن شدة اعتقاد الناس فى الشعرانى، وخاصة أصحابه انظر على سبيل المثال: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص١٢٦

(١٦٦) لاحظ الدكتور زكى مبارك أن الشعرانى «كان يحرص أشد الحرص على الظفر بالزعامة فى التصوف والدين». راجع للمزيد: زكى مبارك: مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٨٧.

(١٦٧) لعل المُطالع لكُتب التاريخ والطبقات، يستطيع العثور بجلاء على صدق ما نقول. فالجميع يتحدثون عن مكانة الشيخ العظيمة، وعن كراماته التى لا يُجادلون فيها. عن بعض ذلك انظر على سبيل المثال المليجى: مصدر سابق، ص ١٦٠ وغيرها من الصفحات. عبد الرؤف المناوى: الكواكب الدرية، ج٤، ص٦٩.

(١٦٨) المليجى: مصدر سابق، ص ١٢٦.

(١٦٩) من الأمور الطريفة أن الشعرانى يتحدث عن أن الشيخ الجارحى نصحه بقوله: «لا تجعل لك قط مريدا، ولا مُؤلفا، ولا زاوية، وفر من الناس، فإن هذا زمان الفرار». ومن الواضح أن الشعرانى لم يستجب لنصيحة شيخه. انظر: الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص١١٨.

(١٧٠) الشعرانى: الأنوار القدسية، ج ٢، ص ٩. ولقد ذكر المليجى أن الشعرانى إنتمى لأكثر من خمس وعشرين طريقة. المليجى: مصدر سابق، ص٦٦.

(١٧١) يذكر الشعرانى أن «جماعة» الشيخ محمد الشناوى طلبوا منه بعد موت شيخهم أن يتولى مكانه. ورغم قبوله ذلك فى البداية «بسبب إلحاحهم» إلا أنه سرعان ما تراجع عن ذلك. ورغم تبريره ذلك برؤية منامية رآها «.. فرأيت كأنى أُخيط النعال خياطة مُحكمة. فلما أنهى الفعل يتفسخ بنفسه كما كان أولاً».. فإنه يمكن تفسير ذلك فى رغبة الشعرانى الإستقلال بنفسه وتكوين طريقة جديدة، ليُربى فيها المريدين وفقاً لما يريد، كما أن نزعته الزعامية لها تأثير فى ذلك. الشعرانى: الأنوار القدسية، جـ ٢، ص ٥٦، ٥٧.

(١٧٢) أرشيف الشهر العقارى: محكمة باب الشعرية، سجل ٦٣١،مادة ٦٢١، ١١٢٢ هـ / ١٧١٠م، ص٣٦٦. وقد جاء فى هذه الوثيقة اسم الشيخ «اسماعيل بن عامر» باعتباره «تابع الأستاذ الشعراني» بالإضافة إلى ذلك جاء ذكر «السجادة الشعرانية» عند الجبرتى فى أكثر من موضع. انظر على سبيل المثال: الجبرتى: عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، القاهرة، مطبعة الأنوار المحمدية، د.ت. ط، ج١، ص١١٩، ٤٧٩، ج ٢، ص ٣١٧.

(١٧٣) وفى ذلك يقول: «ومما أنعم الله به على: أنه أشهرنى بالعلم، وحفظ القرآن فى مصر وقراها، و جعلنى معدوداً من جملة فقهاء الزمان». لطائف المنن، ص ٦٨٨.

(١٧٤) لطائف المنن: ص ٢٧٤ وغيرها من الصفحات. والواقع أننا نعثر على الكثير من ذلك أيضاً فى تقريظ علماء عصره على كتبه. انظر على سبيل المثال: اليواقيت والجواهر، ج٢، ص ١٨٤.

(١٧٥) وفى ذلك يقول: «ومما من الله تبارك وتعلى به على: وجود جماعة كثيرة مما يحبوننى وأحبهم.. وأما المُعتقدون فى فلا يُحصى عددهم إلا الله تعالى». لطائف المنن، ص ٦٧٤.

(١٧٦) يتحدث الشيخ عن أنه كان يُخفى أعماله فى العبادة أيام عدم شهرته، أما وقد اشتهر أمره، فإن الأمر قد اختلف: «وإنما كنت أخفى أعمالى قبل أن يشتهر إسمى فى مصر وغيرها. وقد بلغت الشهرة حدها. ووالله إنى لأطلب فى بعض الأوقات الخفاء فلا يتيسر لى. وأشتاق إلى بعض الإخوان، فلا أقدر على الخروج إليه لكثرة ما يُشير الناس إلىّ بالأصابع، فأخاف أن أكون معدوداً من شر الناس كما ورد. ولذلك لبست الطيلسان، وصرت أرخيه على وجهى حتى لا أُعرف. فلم يزل الناس يسألون من يقود بى الحمارة عنى حتى صاروا يعرفونى، ولو غطيت وجهى، فتركت الطيلسان. ثم أنى قصدت بإرخاء الطيلسان على وجهى الآن كف البصر عن فضول الناس..». بالإضافة إلى ذلك، فإنه يتحدث عن أن الناس ترد هداياه إليهم مُضاعفة أضعافاً كثيرة. بل إن البعض ردها له سبعين ضعفا. لطائف المنن، ص ١٦٣، ٦٨٣.

(١٧٧) عندما يتحدث عن عفوه وصفحه عن جميع الناس، فإنه يُبرر ذلك بقوله: «وإنما عممت الحكم بالعفو والصفح عن سائر المُكلفين من هذه الأمة المحمدية، لعلمى بأن اسمى صار مشهوراً فى مصر وقراها، والشام، والحجاز، والروم، وبلاد المغرب. فلا يقع فى مصر حركة إلا ويعلم بها أهل هذه البلاد لكثرة من يرد على مصرمنهم». لطائف المنن،٦٥٣. وقد جاء فى مدح الشيخ محمد الكومى له فى تقريظه على كتاب «اليواقيت والجواهر».

هو العبد للوهاب وتر زمانه   بعلم له فى الشرق والغرب سائر

الشعرانى: اليواقيت والجواهر،ج٢، ص،١٨٠. وقد ذكر الشيخ الشعرانى أن أحد المشايخ المغاربة (من فاس) أرسل له هدية قيمة من الكتب. الطبقات، ج ٢، ص ١٣٤.

(١٧٨) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٦٧٥.

(١٧٩) من الواضح أن الشعرانى قد تعرض للعديد من الأمراض، وأن مرض الفالج ـ وهو المرض الشهير بين الصوفية ـ قد اشتد عليه منذ سنة٩٦٠حيث أودى بحياته. فهو يتحدث منذ هذا التاريخ عن ضعفه ومرضه وقرب وفاته. انظرعلى سبيل المثال: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص٩١وغيرها من الصفحات. لطائف المنن، ص١٣٥،٣٠٤. وانظر: المليجى: ص١٦٠.

(١٨٠) المليجى: مصدر سابق، ١٥٨ـ ١٦١. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص٢٤، ٢٥. عبد الحفيظ القرنى: مرجع سابق، ص ٢٠٢، ٢٠٣. ويقع مكان الزاوية الآن جامعه المشهور والمعروف باسمه، فى شارع بور سعيد بالقاهرة. وعلى يمين الداخل إلى الجامع، يوجد مدخل جانبى يُؤدى إلى ضريح الشعرانى.

والواقع أن بعض من كتبوا عن الشيخ حتى الآن قد استخدموا لقب «الشعرانى» مثل الشرنوبى والجبرتى وزكى مبارك، واستخدم البعض لقب «الشعراوي» مثل النابلسى وسعاد ماهر، فى حين استخدم البعض اللقبين مثل المُحبى والزركلى وتوفيق الطويل، بل إن ما ذُكر على غُلاف كتاب الطبقات الكبرى ـ على سبيل المثال ـ هولقب الشعرانى، ومع ذلك فإن ناسخ المخطوط ـ قبل طبعه ـ قد استخدم بالداخل لقب الشعراوى!!. وأحسب أن الشعرانى نفسه هو الذى أوقع الجميع فى هذا الإرتباك. فقد كتب لقبه بنفسه أحياناً على أنه «الشعراني» ، وفى أحيان أخرى على أنه «الشعراوي». وعلى أية حال فإن لقب «الشعراني» هو اللقب الذى درج معظم الباحثين على استخدامه فى عصرنا. عن ذلك يمكن مراجعة:ـ نجم الدين الغزى: الكواكب السائرة، ج٣، ص١٧٦. المحبى: خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر، القاهرة،١٢٨٤هـ ج٢، ص٣٦٤. وقد نقل المحبى عن الغزى ترجمته للشعرانى. عبد الغنى النابلسى: الحقيقة والمجاز، ص٢٢٥. الشرنوبى: طبقات الشرنوبى، القاهرة، المطبعة الشرفية،١٣٠٥، ص ١٨. الجبرتى: عجائب الآثار، ج ١، ص١١٩. الزركلى: الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، ط٦، ١٩٨٤، ج ٢، ص ٦٠٩، ج ٤، ص٣٢١. كحالة: مُعجم المؤلفين، ج٦، ص ٢١٨. د. سعاد ماهر: مساجد مصر وأولياؤها الصالحون، ج٥، ص١٢٤. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص١٧. هذا بالإضافة إلى كتاب الطبقات الكبرى للشعرانى، ج١، صورة الغلاف، والصفحة رقم ٢، والصفحة رقم١٠١ من الجزء الثانى.

(١٨١) المليجى: مصدر سابق، ص٣٨. دائرة المعارف الإسلامية: المجلد الثانى، ج١٣، مادة أحمد البدوى، ص ٣٠٩. عبد الحفيظ القرنى: مرجع سابق، ص ٣٠، ١١٧. وقد ذكر المليجى أن الشعرانى قد أنجب العديد من الأولاد، لكنهم ماتوا جميعاً فى حياته، ونحن نعرف أحدهم ويُدعى محمد ـ وتوفى حوالى سنة ٩٤٧هـ والوحيد الذى عاش هو عبد الرحمن. كما نعرف أنه أنجب ثلاث بنات تقريباً هن: رقية ونفيسة وحُسنى. ولقد بقيت ذرية الشعرانى من خلال ابنه عبد الرحمن، و ترجم له النابلسى والمحبى والمناوى والجبرتى وغيرهم، وتحدثوا عن تصوفهم، ولكن شتان ما بين حديثهم عن الشعرانى وحديثهم عن ذريته. ولقد بقيت ذرية الشعرانى حتى الآن، وكان منهم من قام على طباعة بعض كُتبه. انظر على سبيل المثال: محكمة باب الشعرية: سجل ٦١٦، ١٠٤٦هـ/١٦٣٦م، مادة ٧٧،ص٣١. لطائف المنن، ص٣٦٥، ٤٩٤، ٥٧١. المليجى: مصدر سابق: ص١٦٣.

الفصل الثانى
مُؤلفات الشعرانى ومفهوم السياسة فيها

من الطبيعى أن يرتبط الحديث عن الخطاب السياسى للشعرانى بالبحث عن مفهوم السياسة عنده، وهذا ما يهتم به هذا الفصل فى الأساس. بيد أن هذه الدراسة تعتمد بشكل رئيسى على مؤلفات الشعرانى، ومن ثم فمن المُناسب تماماً هنا الإهتمام بتلك المؤلفات، لاسيما تلك التى وصلت إلى أيدينا، وتضمنت بشكل مباشر أو غير مباشر فكراً سياسياً.

كتب الشعرانى الكثير من المُؤلفات الكبيرة والمُختصرات، لدرجة استرعت إعجاب البعض، واستدعت تعجُب البعض الآخر. ولقد تباينت التقديرات فى تعدادها، حتى أن الخلاف بين الباحثين حول الكثير من الأمور والقضايا المُتعلقة بفكر الشعرانى وسيرته قد طال عدد مؤلفاته أيضاً. ففى حين يرى نفر منهم أنها سبعون مؤلفاً، يرى نفر ثان أنها تجاوزت السبعين عداً ، ويرى نفر ثالث أنها تزيد على المائة ، بل و يرى نفر رابع أنها تقترب من الثلاثمائة مؤلف ومختصر[1] وأخيراً فإن كاتب سيرته ومناقبه - المليجى - يرى أنها تزيد على ثلاثمائة كتاب[2].

وفى سبيل الإقتراب من معرفة العدد الحقيقى لمؤلفات الشعرانى، قُمنا بمُحاولة عمل إحصاء بها. ولقد عثرنا بالفعل على مئة وخمس وستين عنواناً من عناوين مُؤلفات تُنسب إليه[3]. ونعتقد أن هذا العدد قابل للزيادة، لاسيما وأن مؤلفات الرجل قد تناثرت هنا وهناك منذ فترة طويلة ، وقد تؤدى متابعة البحث إلى العثور على المزيد منها[4].

لقد جاء تقييم مؤلفات الشعرانى فى دائرة المعارف الإسلامية كما يلى: «.. و معظم نشاط الشعرانى فى التأليف قد إنصرف إلى التصوف. على أنه تناول فروعاً أخرى من المعرفة، وهى بعامة علوم القرآن، والعقائد، والفقه، والنحو، والطب. وكان الشعرانى عالماً كثير الإحاطة، أميناً، واسع المعرفة. لكنه خلا من روح النقد، تغلُب عليه الأساطير. وكان إسرافه الشديد فى تقدير نفسه.. وكانت للشعرانى مكانة عقلية مرموقة ينبغى ألا نُسرف فى تقديرها. ولاتتسم هذه الكتب بالأصالة، على الرغم من إصراره على نعتها بهذا الوصف»[5] .

إن ما جاء فى دائرة المعارف الإسلامية، يُمكننا ، القول بأنه - فى إطاره العام - تقييم جيد. ورغم ذلك، لابد من القول بأن الحُكم الدقيق على مؤلفات الشعرانى لم يتم بعد. وأحسب أن ذلك يحتاج إلى حصر تلك المؤلفات وجمعها، ثم تصنيفها، وقراءتها قراءة دقيقة من قِبل مجموعة من الباحثين المؤهلين، كلٌ فى مجال تخصصه ، وذلك لمعرفة المُتشابه من غير المتشابه ، والجديد المُبدع من المنقول .. إلخ، على أن يتم ذلك فى إطار من الموضوعية العلمية، والدراية بمصطلحات الصوفية وتورياتهم وفقه لغتهم، وكذا بتاريخ مصر آنذاك.

على أية حال، فقد إشتهر الشعرانى بين معاصريه بأمرين مهمين: عُمق تصوفه، وكثرة مؤلفاته، وكانت مُمارسته للتصوف لا يُضاهيها إلا إشتغاله بالتأليف. بل إن تأليف الكتب كان من أهم أدوات الشيخ فى دعوته الصوفية؛ فبه أخضع المريدين، وأقنع المصريين، وألجم الأعداء، وتقرب للحُكام - العثمانيين خاصة - لا سيما وأن الكثرة الكاثرة من مؤلفاته قد وُضعت فى العصر العثمانى.

وإذا كنا قد عرضنا كل مؤلفات الشعرانى إجمالاً فى ملحق خاص بها، فإننا هنا سوف نتعرض لبعض النماذج المُهمة من تلك المؤلفات التى وصلت إلى أيدينا، واستطعنا العثور فيها على ملامح للخطاب السياسى للشيخ. والواقع أن أهمية العرض لمثل هذه النماذج فى هذا السياق(٦) إنما جاء لتلبية ظروف فرضتها طبيعة الدراسة. فهذه النماذج تُعتبر مُفيدة لإعطاء صورة عامة عن تلك المُؤلفات التى اعتمدت عليها الدراسة فى الأساس ، مع الإشارة والمُقارنة بأعمال الشعرانى الأخرى. ولقد حاولنا اختيار بعض الأعمال المُهمة، والتى تعكس فى الوقت نفسه العديد من النماذج الأخرى العديدة والشبيهة من مؤلفات الشيخ. وإذا كُنا بصدد دراسة الخطاب السياسى للشعرانى من خلال عدة أمور، فإن الإحاطة بتاريخ وظروف تأليف كل مُؤَلف له يُصبح جد مُهم فى هذه الحالة، حتى نستطيع أن نضع خطابه والآراء السياسية له فى السياق التاريخى الصحيح. أما أهم هذه المُؤلفات / النماذج التى استخدمناها فهى كما يلى: -

١- الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية

وهو ليس من أول مؤلفات الشعرانى، لكنه من أقدمها(٧). ووفقاً لما ذكره بنفسه ، فإنه بدأ فى تأليفه فى١٧رحب سنة ٩٣١هـ / ١٥٢٤م. ولا نعلم متى انتهى منه، و إن كنا

نعرف أن تأليف الكتاب لم يكن يستغرق من الشعرانى ـ فى الغالب ـ وقتاً طويلاً ، وإلا لما كان قد أنجز كل هذا العدد الضخم من المُؤلفات. والكتاب فى مُجمله يتناول آداب العلاقة بين المريدين والشيخ، وبينهم و بين بعضهم البعض ، و بينهم وبين المجتمع بشكل عام.. كل ذلك فى إطار رؤية الشعرانى التى استمدها من تجاربه الشخصية، ومن قراءاته . ولقد أسقط الشيخ فى هذا الكتاب بعض الآراء السياسية المهمة كما سنرى فى العديد من الصفحات التالية من الدراسة(٨).

٢- البحر المورود في المواثيق والعهود

لم يذكر الشعرانى تاريخاً مُحدداً لتأليف هذا الكتاب، وإن كنا نُرجح أن ذلك قد تم فى الفترة من سنة ٩٣٣- ٩٣٥هـ / ١٥٢٦- ١٥٢٨م. فقد ورد اسم هذا الكتاب عنده فى لطائف المنن سابقاً على كتاب «كشف الغمة» الذى نعرف أنه انتهى من تأليفه فى سنة٩٣٦هـ. بالإضافة إلى ذلك، فإن طبيعة مُحتويات الكتاب تتناسب وهذه الفترة، لاسيما وأن كل الشيوخ الذين ذكرهم فيه ماتوا قبل سنة ٩٣٦هـ. وإذا كان الشعرانى قد أورد حادثاً واحداً يعود إلى سنة ٩٣٩هـ فإن من المُرجح لدينا أنه أضاف هذا الحادث بعد ذلك، وهو ما نراه قد فعله فى بعض مؤلفاته الأخرى عند إعادة نسخها . وعلى الرغم من أن الكتاب يهتم أساساً بذكر المواثيق والعهود التى أُخذت ـ حسب قوله ـ عن المتصوفة عبر تاريخهم وتجاربهم، إلا أنه يعكس أيضاً بعض الآراء السياسية التى أخذ بها الشعرانى أو وضعها لمعاصريه ، لاسيما عند الحديث عن علاقة رجال التصوف بالسلطة (٩).

٣- الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر

ويُذكر أحياناً باسم «الكبريت الأحمر فى علوم الشيخ الأكبر». وقد ذكر الشعرانى أنه فرغ من تأليفه فى يوم الأحد الموافق١١رمضان سنة ٩٤٢ هـ، وأنه اختصره من كتاب«لواقح الأنوار القدسية» والذى كان بدوره اختصاراً لكتاب «الفتوحات المكية» لابن عربى. والمُطالع لهذا الكتاب يجده ـ شأن كل مُختصرات الشعرانى ـ لم يقتصر فيه فقط على ما قاله ابن عربى، بل أسقط فيه الكثير من آرائه الصوفية فى الفقه والحديث وتفسير القرآن. بالإضافة إلى ذلك، فقد تبنى الشعرانى فى هذا الكتاب الكثير من آراء ابن عربى السياسية ، مع بعض الإضافات والتعديلات، وهو ما سنراه خلال الدراسة(١٠).

٤- الجواهر و الدرر من كلام سيدى على الخواص

وقد فرغ من تأليفه يوم الجمعة الموافق٢١رمضان ٩٤٣هـ / ١٥٣٦م. ويبدو أن الشعرانى قد بدأ فى تأليف هذا الكتاب منذ وقت مبكر عن هذا التاريخ. نفهم ذلك من خلال مُطالعة ترجمته للشيخ شهاب الدين الفتوحى . فقد أرسل الشعرانى إليه بمخطوط الكتاب لقراءته. وحسبما يذكر الشعرانى ، فقد توفى الفتوحى نيف وعشرين وتسعمائة. ورغم صعوبة تصديق هذه الرواية للشعرانى ، فى ضوء معرفتنا بأن لقاءه بالشيخ الخواص جاء بعد وفاة الشيخ الفتوحى ، فإن هذا يُشير إلى أنه ربما بدأ فى تأليف الكتاب قبل سنوات - ربما طويلة - من تاريخ الإنتهاء من تأليفه له . وفى هذا الكتاب جمع الشعرانى ما قاله شيخه الخواص فى بعض القضايا من خلال مُناقشات دارت بينهما. وأحسب أن اختيار الشعرانى للقضايا، وطريقة عرضه لها ، وكذا إضافاته وتعليقاته.. كلها تعكس أن الشعرانى لم يكن ناقلاً فقط، بل طرح فى هذا الكتاب - وبذكاء - بعض القضايا الخاصة بالعلاقة بالحاكم والطاعة له، وأدلى برأيه فيها ، وإن جعلها على لسان الشيخ على الخواص، والذى مات بعد حوالى سنتين فقط من تأليف هذا الكتاب وتداوله(١١) .

٥- البدر المُنير فى غريب أحاديث البشير النذير

ووفقاً لما يذكره الشعرانى، فإنه انتهى من تأليف هذا الكتاب فى السابع من رمضان سنة٩٤٤ هـ/ ١٥٣٧م. أما الكتاب فقد تضمن ما يقرب من ألفين وثلاثمائة حديث. وأهم مايُميزه هو ذكره فيه لأحاديث ضعيفة وأخذه بها ، وأن بعض هذه الأحاديث كانت ذات مغزى سياسى مُهم للغاية. إن هذا الكتاب يُوضح كيف استخدم الشعرانى الحديث فى خدمة القضايا السياسية ، وذلك فى إطار اتباعه للكثيرمن «السلف» في ذلك(١٢) مثل جلال الدين السيوطى فى كتابه «الأحاديث المنيفة فى فضل السلطنة الشريفة»(١٣).

٦- الميزان الشعرانية المُدخلة لجميع أقوال الأئمة المُجتهدين ومُقلديهم فى الشريعة المُحمدية .

ولهذا الكتاب اسم آخر، وهو «الميزان الكبرى». وفيه حاول الشعرانى أيضاً إثبات أن المذاهب الفقهية الأربعة - الشافعى والحنفى والمالكى والحنبلى - مُتكاملة وغير مُتباينة، وأن الأخذ برأى أى مذهب منها لا يُعد نقصاً فى التدين ولا يُقلل من قيمة المذاهب الأخرى ولا أصحابها أو أتباعهم، وأن الجميع استقى اجتهاده من الشريعة فى إطار مرتبتى التخفيف والتشديد. ورغم أن الكتاب هو كتاب فقهى فى الأساس، إلا أننا بإمكاننا أن نستخرج منه العديد من الأمور السياسية؛ بداية من الإهتمام بمذهب أبى حنيفة بعد الغزو العثمانى لمصر، وصولاً إلى أهمية وشروط تنصيب الحاكم «الإمام»، مروراً بضرورة الطاعة لأولى الأمر، والموقف من الخارجين.. إلخ . وإذا كان الشعرانى قد عرض الكثير من الأمور فى إطار النقل عن أئمة المذاهب ، فإن هذا لا يُقلل من نسبة مانُقل إليه فى ضوء معرفتنا بضرورة ذلك فى علم الفقه وعلم الحديث وغيره من العلوم الدينية ، بالإضافة إلى أن الشعرانى كانت له آراءه - أو اجتهاداته - التى عرضها بشكل مباشر أحياناً، وأحياناً أخرى بشكل غير مباشر. والكتاب لانعرف سنة تأليفه بالتحديد، وإن كان من الواضح أنه قد وضعه فى منتصف أربعينيات القرن العاشر الهجرى ، وهو فى قمة نضجه الفكرى. ونحن نعتقد ذلك بسبب المستوى الفكرى للكتاب وأهدافه، إضافة إلى أنه يُورد حادثة تعود إلى سنة ٩٤٧هـ (١٤).

٧ - دُرر الغواص على فتاوى سيدى على الخواص

وقد إنتهى من تأليفه فى السابع من رجب سنة ٩٥٥ هـ/ ١٥٤٨م. وعلى الرغم من أن الكتاب يبدو - من خلال عنوانه - وكأنه مجموعة من فتاوى الشيخ على الخواص فى أمور الدين والدنيا التى استطاع الشعرانى «الغواص» أن يلتقطها دون أن يُضيف عليها من عندياته، فإن الأمر ليس كذلك بالضبط، حيث كان للشعرانى دوره ووجوده فيما ورد بالكتاب. ولعل ذلك هو ما يُمكن مُلاحظته من أن الشعرانى هو الذى كان يطرح الأسئلة، ويصيغ الإجابة ، ويُضيف إليها ما يراه مُناسباً مما قرأه أو سمعه ، و كما سنُوضحه فى حينه عند اقتضاء الحال. وقد تذرع أحياناً فى ذلك بأن الشيخ الخواص كان «أُمياً

لا يقرأ، ولا يكتب. فلسانه يُشبه لسان السُريانى تارة والعبرى تارة. فإذا علمتُ أن الجواب لا يُدرك إلا ذوقاً ذكرت جوابه بلفظه من غير شرح لمعناه». وعلى كل حال فإن الشعرانى لم يكتب هذا الكتاب إلا بعد مرور عشر سنوات من وفاة الخواص، وهو ما يعنى أن إمكانية نسيانه لبعض الأقوال أو آراءه الخاصة فيما كتب قد أصبحت واردة تماماً. إن الشعرانى لم يُنكر ذلك حين قال: «واعلم ياأخى أنه لا يُمكننى استحضار جميع ما سمعته منه من العلوم والمعارف لكثرة نسيانى، وضعف جنانى». على أية حال فقد تضمن الكتاب الكثير من القضايا والإسقاطات السياسية التى تعكس رُؤية الشعرانى نفسه ، مثلما تعكس رؤية شيخه. ولذلك فإذا كان الكتاب يتضمن العديد من الآراء ذات الصبغة السياسية اللاذعة فى نقدها، فإننا نرى أن نسبتها إلى الخواص فقط لا يحمل إلا وجهاً واحداً من الحقيقة ، وأنها تُعبر عن رأى الشعرانى أيضاً أو أنه مسئولاً عنها هو الآخر؛ بداية من اختياره للأسئلة، وصولاً إلى صياغة إجاباتها بالشكل الذى وصل إلينا ، و هو ما سنوضحه فى حينه بشكل واف(١٥).

٨- اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر

أتمه الشعرانى فى فترة إتمامه لكتابه السابق تقريبا، حيث يذكر «وكان الفراغ من تأليفه فى يوم الإثنين المبارك سابع عشر رجب سنة خمس وخمسين وتسعمائة». وفى موضع آخر يتحدث عن أنه أتمه فى أقل من شهر !!. ولقد كان الهدف من الكتاب ـ حسب قول الشعرانى ـ هو «المُطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الفكر». ورغم ذلك فإن الشعرانى قد عرض فيه قضايا مُهمة فى بُعدها السياسى مثل: تنصيب الإمام، وشروطه، وشروط طاعته وعصيانه ، وقضية عدل الحكام وظلمهم، والعلاقة بين المشايخ والحُكام، ومشروعية الحُكم بالشريعة الإسلامية أو بالقانون الوضعى.. إلخ، وهى من الأمور المُهمة فى دراستنا كما سنرى(١٦).

٩ - الطبقات الكبرى

وله عنوان آخر، وهو «لواقح الأنوار فى طبقات السادة الأخيار». وقد إنتهى من تأليفه فى١٥رجب ٩٥٢ هـ/١٥٤٥م، وذلك وفقاً لما ذكره بنفسه، وإن كان الكتاب يتضمن تراجم قليلة لبعض من توفوا بعد هذا التاريخ مثل ترجمته للشيخ على الكازرونى المتوفى

٩٦٠ هـ/ ١٥٥٢م، وهو ما يعنى أن الشعرانى قد أضاف له بعد ذلك ، وأعاد نسخه وذلك فى حوالي سنة ٩٦٠هـ. والكتاب يتضمن معلومات مُهمة للغاية عن الآراء والمُمارسات السياسية للشعرانى وشيوخه، وعن الحالة الفكرية والإجتماعية بل والإقتصادية فى مصر بشكل عام، وخاصة منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر الهجرى / الخامس عشر الميلادى . ومن ثم فإن هذا الكتاب يُعتبر لدراستنا من أهم كتب الشعرانى التى وصلت إلى أيدينا(١٧).

١٠ الميزان الخضرية

وهو فى فقه المذاهب الأربعة، ومدى أخذهم بالتخفيف والتشديد فى العبادات والمُعاملات بما يتناسب والشريعة الإسلامية، وكذا بما يتناسب واختلاف الناس فى قُدراتهم على التحمل. وعن سبب تأليفه للكتاب يقول الشعرانى: «لما منّ الله تعالى علىّ بالتبحر فى علم الشريعة أُسوة أمثالى، وصرت أُطالع كتب الشريعة المُطهرة فى الخلاف النازل والعالى؛ إتسع عندى الخلاف جداً، وصرت أطلب من نفسى المُطابقة بالجنان واللسان فى الإعتقاد الجازم أن سائر الأئمة المسلمين على هدى من ربهم، فلم أقدر على ذلك . فسألت عنه جميع من وجدته من علماء مصر و صوفيتها، فلم يُطلعنى أحد منهم على وجه جامع، وصرت كلما أجمع بين قولين أو مذهبين فى باب، يتناقض الأمر علىّ فى باب آخر. فتوجهت إلى الله تعالى ، و سألته أن يجمعنى على أحد عنده علم ذلك. فمنّ الله تعالى علىّ ؛ وتفضل وأجاب سؤالى ، وجمعنى على سيدنا ومولانا أبي العباس الخضر عليه الصلاة والسلام، و ذلك فى سنة إحدى وثلاثين وتسعمائة». و بناءعلى ذلك، فإن توضيح الشعرانى لما أجمله له «الخضر» وتأليفه بالتالى لهذا الكتاب قد تأخر كثيراً، حيث جاء فى النسخة الموجودة لدينا أن الإنتهاء من التأليف كان فى سنة٩٦٣ هـ . وعلى أية حال، فالكتاب يتضمن بعض الأمور ذات الصبغة السياسية، مثل قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فى وجه الحكام وتجاه المجتمع، هذا بالإضافة إلى الدفاع عن الإمام أبى حنيفة ومذهبه، وهى أيضاً قضية دينية ذات أبعاد سياسية واضحة بعد الغزو العثمانى لمصر، لاسيما وأن البُعد السياسى للمذهب الحنفى كان قد أطل برأسه فى مصر وكان هناك من يُعارضه، ربُما كنوع من أنواع الرفض للوجود والسيطرة العثمانية على البلاد(١٨).

١١-لطائف المنن والأخلاق فى بيان وجوب التحدث بنعمة الله سبحانه وتعالى على الإطلاق.

وهذا الكتاب هو أهم كتب الشعرانى التى إعتمدنا عليها فى دراستنا هذه. فقد ضمّنه الحديث عن نفسه منذ أن كان صغيراً، وحتى مستهل شهر ربيع الأول سنة ٩٦٠ هـ، وهو تاريخ الإنتهاء من تأليف الكتاب، مع ملاحظة أنه أضاف بعد ذلك بعض الأمور التى تعود إلى سنة ٩٦١ هـ. لقد كتب عن علاقته بشيوخه، ومُريديه، والفقهاء، وطوائف الحرف، والتجار، والعامة، والباشوات، والقضاة، والأمراء، ومشايخ العربان و غيرهم من رموز السلطة. وكتب عن علاقته بالريف والمدينة، وعن فقره وغناه، و عن زاويته.. إلخ. ورغم التداخل والإضطراب والتناقض فيما كتبه أحياناً، إلا أن الباحث يمكنه ـ مع بعض الصبر والتدقيق ـ أن يخرج بمعلومات مفيدة للغاية من هذا الكتاب عن موقف الشعرانى السياسى، وكذا عن خطابه للسلطة و للمصريين(١٩).

١٢- الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية

وقد إنتهى من تأليفه فى العاشر من ذى الحجة سنة ٩٦١ هـ. والكتاب يتضمن هدفاً رئيسياً، يتمثل فى القواعد والآداب التى يجب على المُريد أن يتحلى بها فى حياته الصوفية، وقد جاءت المقدمة والأبواب الثلاثة والخاتمة لتدور فى هذا الهدف «فالمُقدمة فى بيان عقيدة القوم، وبيان سندهم بتلقين الذكر وإلباس الخرقة، وآداب الذكر. والباب الأول: فى ذكر نُبذة فى آداب المريد فى نفسه. والباب الثانى: فى ذكر نبذة من آداب المريد مع شيخه. والباب الثالث: فى ذكر نُبذة من آداب المريد مع إخوانه وأصحاب شيخه. والخاتمة فى بيان آداب لاتختص بالشيخ والمريد، بل هي عامةمع جميع الخلق». ورغم ذلك الترتيب لفصول الكتاب، فإنه يتضمن معلومات مهمة عن مفهوم السياسة عن الشعرانى، وكذا علاقته ـ وغيره من المشايخ ـ بالحكام. والواقع أن بعض ما جاء فى هذا الكتاب - شأنه شأن غيره من كُتب الشيخ ذات الصبغة أوالأهداف الصوفية ـ إذا ما استُخدم بوعى ودقة، يُمكن أن يفيد كثيراً فى استكمال ـ أو تأكيد ـ فهم بعض القضايا التى تتصل بالفكر والخطاب السياسى للشعرانى(٢٠).

١٣- تنبيه المغترين فى القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر

كان الهدف المُباشر الذى ألف الشعرانى من أجله هذا الكتاب هو إظهار ما كان عليه السلف من صفات صالحة فى معاملتهم مع الله والناس، ومدى خروج أهل عصره عن ذلك سواء منهم الفقهاء أو المُتصوفة. بيد أن الكتاب كان له هدفاً آخر غير مُباشر ذكره الشعرانى بنفسه فى أكثر من موضع. فهو يذكر فى مُقدمة الكتاب «وكان الباعث الأعظم لى على تأليف هذا الكتاب ما رأيته من تفتيش جماعة مولانا السلطان سليمان ابن عثمان، فى النصف الثانى من القرن العاشر، على ما إختلسه العمال وغيرهم من ماله نُصرة له، وما رأيت أحداً من علماء الشرع يُفتش على ما إندرس من معالم أخلاق الشريعة المُحمدية نُصرة لرسول الله (ص) كما فعل جماعة مولانا السلطان نصره الله. فأخذتنى الغيرة الإيمانية علي الشريعة وألفت هذا الكتاب كالمُبَيِّن لما إندرس من معالم أخلاقها فى دولة علماء الظاهر والباطن»(٢١). وقد كرر هذا السبب وأضاف إليه فى «الطبقات الصغرى» حيث ذكر أنه أوضح فيه «ما نقُص من أعلام الدين»(٢٢). ورغم الهدف الدينى «المثالي» للكتاب، فإنه يحتوى على بعض الأمور السياسية المهمة. فهناك نوع من النقد غير المُباشر للسُلطة بسبب اهتمامها بالمُحافظة على أموال السُلطان فى مُقابل عدم الإهتمام بأمور الدين، وموقفه من السُلطة تجاه قضايا المصريين، وفلسفة علاقته مع رموز السُلطة.والشعرانى لم يُحدد تاريخاً لانتهائه من تأليف هذا الكتاب، بل ولم يُحدد تاريخاً لوفاة الشيخ شهاب الدين البهوتى الذى كان من أسباب تأليف هذا الكتاب.(٢٣) وعلى أية حال فإننا نعتقد أن ذلك قد حدث فى النصف الأول من خمسينيات القرن العاشر الهجرى، أى فى أواخر عهد داود باشا الخادم والذى اتصف بالقسوة وسفك الدماء(٢٤) وبالطبع قبل وفاة السلطان سليمان القانونى سنة ٩٦٦ هـ / ١٥٥٨ م.

١٤- الدُرر المنثورة في بيان زبد العلوم المشهورة

وهو كتاب صغير الحجم، نُشرَ فى مصر بعنوان آخر هو «خُلاصة علوم الإسلام». وقد لخص فيه للمريدين فى زاويته والمترددين عليها، تلك العلوم المُهمة فى عصره، ومنها التفسير، والفقه، وأصول الفقه، وأصول الدين، والنحو، والمعانى، والبيان، والتصوف

والكتاب ـ كنموذج آخر من كُتب الشعرانى الأخرى التى على شاكلته ـ يتضمن بعض الإسقاطات السياسية الخاصة بالموقف من الغزو العثمانى وآثاره على العلوم(٢٥). ولا نعرف تاريخ تأليفه لهذا الكتاب، وإن كان من الواضح أنه تم بعد بناء الزاوية، بل وبعد شهرة الشعرانى الواسعة.

١٥- مُختصر تذكرة القرطبى

وهو كتاب إختصر فيه كتاب «التذكرة» للشيخ أبى عبد الله محمد بن أحمد بن أبى بكر الأنصارى الخزرجى الأندلسى القرطبى. وقد أطلق عليه الشعرانى اسماً آخر هو «التذكرِة بأحوال الموتى وأمور الأخرة»، والعنوان الأخير يعكس طبيعة الكتاب والهدف الرئيسى منه. ومع ذلك فنحن نجد به الكثير من الأمور الأخرى مثل طاعة ولى الأمر ولو كان ظالما، والعلاقة بين عدل الحاكم أو ظلمه وبين طاعة الناس لله، والموقف من التردد على ذوى السُلطة والعلاقة معهم. ولقد ورد فى نهاية الكتاب ـ نقلاً عن أحد مخطوطاته ـ أن الفراغ من تأليفه كان يوم السبت سابع عشر ربيع الأول سنة ثمان وتسعمائة. ومن الواضح أن هذا غير صحيح، وربما كان هناك خطأ مطبعيًا. فالشعرانى فى ذلك التاريخ كان لا يزال صبياً صغيراً يعيش فى قريته. وهو يتحدث عن بعض شيوخه ـ الذين ماتوا فى ثلاثينيات أو أربعينيات القرن العاشر ـ بمصطلح «رحمهم الله» بما يعنى أنهم كانوا قد تُوفواعندما ألف هذا الكتاب. وأخيراً فإنه يتحدث أحياناًعن أهل النصف الثانى من القرن العاشر. ومن ثم فإن تاريخ تأليف هذا الكتاب يعود إلى ما بعد سنة ٩٥٠ هـ(٢٦).

تلك كانت بعض أهم مُؤلفات الشعرانى التى عثُرنا عليها، واستفدنا منها فى دراستنا هذه. وبطبيعة الحال فإن هناك العديد من المؤلفات الأخرى التى لم نعثرعليها حتى الآن، رغم ثقتنا بأهميتها، وأنها تتضمن فكراً سياسياً واضحًا. ومن أهم تلك المؤلفات «إرشاد المُغفلين من الفقهاء والفقراء إلى شروط صُحبة الأمراء» وهو الكتاب الذى بسط فيه المبادئ التى يجب أن تقوم عليها العلاقة الصحيحة بين الشيخ الصوفى و الأمير(٢٧). ومنها «أدب القُضاة» و«علامات الخُزلان على من لم يعمل بالقرآن» و«فتاوى الشعراني».

إن من المُهم هنا التأكيد على أننا نتحدث عن صوفى يتحدث فى الأمور السياسية، وليس عن سياسى يتحدث فى التصوف. ولذلك فنحن لا نستطيع أن نعثر على آرائه السياسية إلا مُتَضَمَنة فى كتاباته الدينية/ الصوفية، وبشكل غير مباشر فى كثير من

الأحيان. وعلى أية حال فإن المؤلفات التى عرضنا لها آنفا، تحمل فكراً سياسياً أكيدا، وإن تباينت فى مستوياتها. فآراء الشعرانى السياسية تبدو هادئة وغير مباشرة أحيانا، وزاعقة ومباشرة فى أحيان أخرى. ويمكن القول بشكل عام أن خطاب الشعرانى، والمُتضمن فى هذه المؤلفات، قد تدرج مع مرور الزمن، وبما يتناسب ونمو مكانته الصوفية والإجتماعية والإقتصادية. هذا وإن كان الفصل الزمنى الحاد لمراحل هذا الخطاب، يبقى من الأمور الصعبة للغاية، وغير المضمونة نتائجها بشكل دقيق.

ويمكننا القول أن الشيخ فى مُؤلفاته الأولى - قبل بناء الزاوية - كان جامعاً بين الكتابة فى علوم الدين والتصوف، وإن تحاشي الإحتكاك بالفقهاء[٢٨]. أما الآراء السياسية له فكانت غير واضحة، حيث كان مُوالياً فيها لآراء شيوخه تماما. ومنذ أوائل ثلاثينيات القرن العاشر الهجرى، أصبحت مؤلفاته أكثر اهتماماً بالطريق وشيوخه ومريديه، كما أصبحت أكثر تضمُناً للآراء السياسية الخاصة به. ومع مرور الزمن وتطور الأمور، زادت جرعة الآراء السياسية فى مؤلفاته، وإتسعت مساحة الخطاب السياسي فيها و زادت حدته، لينتهى الأمر بأن يُفرد مُؤلفات خاصة عن أسس العلاقة بين الحكام والمحكومين، وعن قضية الحكم بالقرآن (الشريعة) وتلك أمور مُهمة للغاية، وتعكس التطور التدريجى الذى نتحدث عنه فى الخطاب السياسي للشعرانى.

★ ★ ★ ★

إن الحديث عن «الخطاب السياسي» للشعرانى يعنى أن الشيخ كان له «مفهومه للسياسة» وهو ما سنُحاول العثور عليه فى كتاباته. بيد أننا بحاجة للقول منذ البداية بأن مفهومه للسياسة، ومن ثم خطابه، قد تأثر بعدة أمور، يمكن تناولها فيما يلى:

أولاً : الوضع السياسى لمصر

شهد الوضع السياسى لمصر تغيراً جوهرياً فى حياة الشعرانى، وكان السبب الرئيسى لذلك يتمثل فى سقوط حكم الدولة المملوكية وقيام حكم الدولة العثمانية. وعلى الرغم من أن الدولة المملوكية كانت ضعيفة فى أواخر أيامها، إلا أنها كانت - وفى التحليل الأخير - دولة ذات سيادة، ولها سياساتها الداخلية والخارجية الخاصة بها. ولقد اختلف الأمر تماماً فى العصر العثمانى.

فمصر «الولاية» لم يعد لرموز الحكم العثمانى فيها ـ بدءاً من وزيرها «الباشا»، مروراً بكل من هم دونه، لاسيما فى القرن السادس عشر.. لم يُعد لهم دوراً سياسياً أساسياً فيما يتصل بالعلاقات «السياسة» الخارجية. وذلك لكون العاصمة استانبول ورجالها قد قاموا بهذا الدور، فى حين بقيت مصر مجرد ولاية تابعة لا أكثر، يُتابع أهلها وحُكامها ـ وعن بُعد فى الغالب ـ ما يدور فى السياسة الخارجية من أحداث، ويُشاركون فيها فقط ـ وعندما تُطلب منهم المُشاركة ـ ببعض الجهود العسكرى فى حروب الدولة العديدة، سواء على الجبهات الأوربية أو الصفوية، أو فى اليمن وغيرها من المناطق العربية المُضطربة. وهذا يعنى أن الحياة السياسية فى مصر كانت تتضمن في الأساس تسيير أمور «الولاية» فى النواحى الإدارية والقضائية والإقتصادية، وحسبما يسمح به القانون العثمانى. ولقد كانت مسئولية الحكام وإهتمامات المحكومين تتوقف عند تلك الحدود المحلية، ونادراً ما كانت تخرج عنها. وبمعنى آخر أدى تحول مصر من دولة ذات سيادة إلى ولاية تابعة، إلى حجب الكثير من الأمور السياسية الخارجية المُهمة عن أعين المصريين، ليُصبح إهتمامهم «محلياً» فى الأساس، بل وليُصبح دور مصر فى السياسة الخارجية دوراً هامشياً[٢٩] .

من ناحية أخرى، فإن وجود الدولة المملوكية بجهازها الحاكم ومؤسساتها بين أظهر المصريين وأمام أعينهم، كانت له آثاره الإيجابية على الوعى السياسى لديهم. يتضح ذلك من عدة أمور؛ منها: مُشاركة المصريين بنصيب كبير فى السلطة آنذاك، وخاصة فى وظائف القلم والقضاء[٣٠] وهو النصيب الذى تقاسمه معهم العثمانيون بعد ذلك، حيث تراجعت مكانة ووظائف المصريين كثيراً فى العصر العثمانى لصالح غيرهم، على الأقل فى النصف قرن الأول من الحكم العثمانى[٣١]. ومنها النتائج التى ترتبت على تغير «تركيبة ومفهوم السُلطة» فى مصر. لقد كانت رؤيتهم للسلطان المملوكى، ووصولهم إليه، ومُخاطبتهم إياه، ونقده أحيانا.. من الأمور غير الصعبة ولا المستحيلة، بل كانت سهلة نسبياً مُقارنة بما حدث في العصر العثمانى، والذى أصبح السلطان فيه بالنسبة للمصريين رمزاً سامقاً وبعيدا، يسمعون عنه ولا يرونه، ويُنفذون أوامره ولا يستطيعون الإحتجاج عليها بسهولة أو دون عقاب.

إذن لقد تغير مفهوم السلطة فى مصر فى القرن السادس عشر، وحل الباشا العثمانى محل السلطان المملوكى، بل وتعددت مراكز السُلطة، فلم تعُد مملوكية / مصرية فقط، بل أصبحت عثمانية / مملوكية، وأخيراً ـ وبشكل ضيق للغاية ـ مصرية. ناهيك عن أن الحُكام الجُدد ـ العُثمانيين ـ لم يكونوا يعرفون اللغة العربية ولا يهتمون بها بمثل ما كان عليه الحُكام القدامى ؛ أى المماليك(٣٢).

والخُلاصة، أن الوضع السياسى في مصر فى العصر العثمانى قد إختلف كثيراً عنه فى العصر المملوكى. ولقد كان من الطبيعى أن ينعكس ذلك على طبيعة العلاقة بين المصريين والسُلطة، ومن ثم على مفهوم السياسة عند المصريين، لاسيما فى القرن السادس عشر، عندما كان الحكم العثمانى لا يزال قويا. ولقد كان الشعرانى نموذجاً للتأثر بذلك كله.

ثانياً: الوجود السياسى للمتصوفة فى الدولتين المملوكية والعثمانية

إن المُتعارف عليه هو أن المتصوفة قد حازوا ـ على الدوام ـ مكانة متميزة عند الحكام فى الدولتين المملوكية والعثمانية. بيد أن التمعن فى تلك المكانة يكشف لنا عن تباينات جد مهمة. فالدور السياسى للمتصوفة ـ فى أواخر العصر المملوكى ـ قد شهد نمواً ملحوظا، لاسيما مع إرهاصات الغزو العثمانى للشام ومصر، عندما كانت السلطة فى حاجة لدعم رجال الدين والمتصوفة، وهو الدعم الذى إحتاجته السلطة العثمانية الجديدة فى بداية أمرها أيضاً (٣٣). بيد أن الأمور قد إختلفت بعد الغزو العثمانى. فالحكم الجديد آثر أن يضع حدوداً لنفوذ العناصر المحلية وأنشطتها، وكان المتصوفة أحد تلك العناصر المهمة. صحيح أن الدولة العثمانية كانت تُشجع التصوف تماما، لكنها فصلت ـ فى الوقت نفسه ـ بين النشاط الصوفى، وبين الممارسات السياسية التى يُخشى منها، ووضعت قيوداً وحدوداً على عملية جمع الشيوخ للمريدين. وعندما كان البعض منهم لا يلتزم بتلك الحدود، فإنه كان يُعاقب على ذلك بالنفى أو القتل. ولقد كان الشعرانى مُدركاً تماماً لحقيقة الوضع القائم آنذاك، ومن ثم انعكس ذلك على خطابه السياسى، و كذا على مفهومه للسياسة(٣٤).

صفوة القول، أن دور المتصوفة السياسى قد ازداد فى أواخر العصر المملوكى و إبان الغزو العثمانى، لكنه عاد لينحسر مع الحكم العثمانى. وعلى الرغم من أن النصف الثانى من القرن السادس عشر الميلادى / العاشر الهجرى سوف يشهد تطوراً فى الدور والثِقل السياسى للمتصوفة، إلا أن هذا التطور كان بطيئا، ولن تظهر نتائجه الواضحة إلا قرب نهاية القرن، أى بعد وفاة الشعرانى.

ثالثاً : وضع الشعرانى فى المجتمع

من الطبيعى أن يتأثر الخطاب السياسى للشعرانى ومفهومه للسياسة، بالوضع الدينى والإجتماعى والوظيفى الذى عاشه. وكما يتضح مما أوردناه فى الفصل الأول، فإن الشيخ فى صغره وكبره وفقره وغناه.. كان ينتمى إلى المصريين «المحكومين» لا إلى الحكام المماليك أو العثمانيين. والرجل منذ بدأ حياته إلى منتهاها، لم يرتق منصباً من المناصب الرسمية التى كانت معروفة في عصره، أى لم يُصبح فى يوم من الأيام من رجال السُلطة والحكم. ومن ثم فأحكامه على الأمور لم تكن كأحكام أحد رجال السيف، أو حتى رجال القلم ممن لم يُوغلوا فى التصوف، بل كانت أحكام الشيخ الذى قرأ الكثير والكثير من الكتب، وتتلمذ فى تعليمه وتصوفه على يد الكثير من المشايخ المُخضرمين، كما تربى على يديه المئات ـ بل الآلاف ـ من الأتباع فى الطريق الصوفى والزاوية، وتدرج فى وضعه الإجتماعى من الفقر المُدقع إلى اليُسر والثراء، واستفاد من علاقاته الواسعة بالناس على مختلف مستوياتهم.

وهكذا فإن خطابه ـ من هذه النواحى ـ كان ينبع من مصادر مختلفة. وفى كل الأحوال فإن الشيخ لم ينس كونه صوفياً مصرياً، وليس من الصوفية الواردين إلى مصر من خارجها ؛ وأنه من «الرعية»، وليس من أصحاب السُلطة الرسمية ـ الزمنية أو الدينية ـ سواء من العثمانيين أو المماليك، أو حتى بعض المصريين.

رابعاً : التنافس بين المتصوفة

وتلك قضية كانت من الأهمية فى خطاب الشعرانى السياسى، بل واحتلت دائماً موقعاً مُهماً فى كل كتبه تقريبا، لأن التنافس كان قائماً على أشُدّه بين المتصوفة خاصة منذ الغزو العثمانى لمصر. صحيح أن هذه القضية/ الظاهرة قديمة تماماً وتعود إلى فترات وظروف سابقة ؛ لكن من المهم القول بأن التنافس فيما بين المُتصوفة قبل العصر العثمانى كان مُتوزعاً ما بين التصوف المحض، أو إظهار الكرامات لجذب المُريدين، أو التنافس فى مُجابهة الحكام بشكل مباشر، أو للتقرب من الحكام. أما العصر العثمانى ـ والقرن السادس عشر بشكل خاص ـ فإنه سيشهد تنافساً غير مسبوق بين المتصوفة لُمالأة رموز السلطة بُغية التقرب منهم، سواء للحصول على المغانم، أو للإحتماء بهم فى ظل قوة وقسوة الحكم الجديد(٣٥). ولقد كان الشعرانى ـ فى التحليل الأخير ـ جُزءاً من تلك الظاهرة. صحيح أنه عاب تلك الأمور على غيره ، وبرّر أفعاله وأقواله بتبريرات مثالية عديده. بيد أن إمعان النظر فيما فعله وكتبه الشيخ، سيؤدى بنا فى النهاية إلى القول بأنه فعل مثلما فعلوا، وإن كان بقدر أكبر من «التعقل» و «الذكاء الإجتماعى».

★ ★ ★ ★

إن القارىء لكتابات الشعرانى يجده يتحدث عن «السياسة» فى كل كتبه تقريبا، بل و لربما تكرر هذا المصطلح عشرات المرات فى الكتاب الواحد. ولقد إنصب مُصطلح السياسة عنده على ثلاثة مفاهيم رئيسية(٣٦). فهناك السياسة كمُرادف لحُكم الناس، وهذا المعنى ينطبق ـ زمنياً ـ على كل العصور، وليس على العصر العثمانى فقط. وهناك السياسة بمعنى فن التعامل مع الناس، وفهم أمورالحياة التى تغيرت و إختلطت. وأخيراً هناك السياسة بمعنى فن التعامل مع السلطة. أما «الزمان» الذى ينطبق عليه المفهومين الأخيرين، فهو العصرالعثمانى خاصة. فالعصر العثمانى دائماً هو محل الريبة والإتهام، وهو الذى يحتاج من الإنسان ـ فى نظره ـ إلى «السياسة» مع الناس والحكام.

أولاً : مفهوم السياسة كمرادف لحكم الناس، والحكم بينهم.

ويُعتبر هذا المفهوم هو أقل المفاهيم الثلاثة وروداً فى خطاب الشعرانى، وأكثرهم عمومية. وبدوره ينقسم هذا النوع عنده إلى ثلاثة أنواع. أما النوع الأول فهو ما يُسميه بـ«السياسة الحكمية» فى مقابل «الشريعة». أما معنى السياسة الحكمية، فهى السياسة التى اتبعها الحُكام «الأكابر» قبل نزول الرسالات السماوية إلى الأَرض، وذلك لتسيير أمور الناس الحياتية. ونظراً لاعتماد تلك السياسة على الإجتهادات الشخصية «الإلهام»، فقد اختلفت من منطقة إلى أخرى، وحسب الظروف. لكن الهدف النهائى لها كان الحفاظ على أموال الناس ودمائهم وأعراضهم(٣٧).

أما النوع الثانى فيعنى أيضاً حُكم الناس، ولكن بعد نزول الشرائع السماوية. وهذا يتضح عنده فى إطار حديثه عن أنواع المجاذيب ـ وفقاً لما ذكره ابن عربى ـ حيث يذكر الشعرانى أن الرُسُلَ هم أول هذه الأنواع «.. ولولا أن الحق تعالى كلَّفهم بتبليغ الرسالة وسياسة الأمة، لذهب بعقولهم لعظيم ما شاهدوه من جلال الله وعظمته..»(٣٨). ومن الواضح مما سبق أن «سياسة الأمة» هى المُرادف لحكمهم.

أما النوع الثالث فيعنى الحُكم بين الناس. ويتضح ذلك عنده عندما يتحدث عن صعوبة العمل بوظيفة القضاء بين الناس، حيث يُعلل ذلك بأن «باب القضاء والحكم بين الناس بالشريعة ـ فضلاً عن السياسة ـ من أخطر الأمور»(٣٩).

هكذا كان المفهوم الأول للسياسة عند الشعرانى، كما نعثر عليه بين صفحات أعماله. ومن الواضح عمومية هذا المفهوم تماماً ؛ فهو لا يرتبط ببلد مُعين مثل مصر، و كذلك لا يقف عند زمن مُحدد. ورغم ذلك فإن هذا المفهوم يُعتبر الأبعد عن الإستخدام الذاتى «الخاص» و الذى سوف نشهده عنده فى المفهومين التاليين. بل إن هذا المفهوم يُعتبر ـ من بعض النواحى ـ الأقرب إلى الإستخدام فى أدبيات التراث الإسلامى السياسى قبل الشعرانى، ومن ثم فإنه لم يأت بالجديد فى ذلك.

ثانياً : مفهوم السياسة بإعتباره فن التعامل مع أبناء المجتمع

وهذا هو المفهوم الأكثر تكراراً ووضوحاً عند الشعرانى، بل والأكثر تعبيراً عن شخصيته و«فلسفته السياسية». فلطالما تحدث عن أهميته وصعوبته(٤٠) ونُدرة وجوده بين أبناء عصره، رغم حاجة العصر إلى «السياسة»، وكثيراً ما مدح نفسه بتميُّزِه

بـ «حُسن سياسته» مُقارنة بغيره من المتصوفة والفقهاء وغيرهم. وعلى حد قوله ـ نقلاً عن شيخه الخواص ـ «ما كُل الناس أُعطوا السياسة»(٤١).

لقد كان الشعرانى مُوقناً بعدة أمور؛ منها أن نجاح أى شيخ صوفى إنما يعود ـ فى أحد أهم أسبابه ـ إلى قدرته على التعامل مع أبناء المجتمع، مهما كانت أوضاعهم الإجتماعية وقُدراتهم الفكرية. وأن الصوفى الفطن هو من إمتلك تلك القدرة، ليس بين «إخوانه» الصوفية فقط، بل وتجاه غيرهم من فُقهاء وتُجار وطوائف حرف و فلاحين وعوام، بما فيهم العناصر المنبوذة كاللُّوَّاط والحشاشون. والواقع أن الشيخ فى ذلك لم يكن مُنطلقاً من الوازع الدينى فقط، بل كان مدفوعاً أيضاً بعوامل أخرى واقعية.

فالشعرانى يحث كل صوفى من أتباعه على ألا يكون صدامياً(٤٢) وألا يُقْدِم على مُعاداة المتصوفة الآخرين.. «لاسيما الزوالق(٤٣) ومن يُحب الإنفراد بالصيت فى بلدك». أما فلسفته فى ذلك فهى أن «من تهاون بمعاداة الناس، فهو دليل على نُقصان عقله». وأما دوافعه فتتضح من قوله بأن مُعاداة الإنسان لهذه النوعية من البشر تؤدى بهم إلى أنهم «يُكدرون عليك العيش، ولو كُنت من أكابر الأولياء». وقد ضرب فى ذلك مثالاً بأحد شيوخ المتصوفة، الذى عادى شيخاً أخر ممن كانت تربطه صلة قوية بأحد الأمراء المُعتقدين له.. «فكلم الشيخ ذلك الأمير، فكاتب فيه إلى أبواب السلطان، فجاء الأمر بنفيه من مصر، فنفوه»(٤٤). ومن الواضح هنا خوف الشعرانى من السُلطة العثمانية، وأن هذا الخوف كان السبب الرئيسى فى اتباعه لسياسته تلك.

وفى إطار الدعوة السابقة، نصح الشعرانى المُريدين بالتعامل مع المُنافسين والأعداء(٤٥) وإظهار المودة الزائفة لهم، اتقاء لشرورهم، ولئلا يزدادوا عداء. ولكن بشرط أن يفعل المريد ذلك بحذر وفطنة «.. فإن البُعد عن العدو أولى لكل من لم يكن عنده كمال سياسه »(٤٦).

ويُصَرِّح الشيخ بأنه اتبع هذه السياسة فى كتابه «الطبقات الكبرى». لقد كان الهدف من الكتاب هو القيام بترجمة لأشهر الشيوخ فى تاريخ التصوف، وصولاً إلى عصره. لكن بعض هؤلاء المشايخ كانوا ـ من وجهة نظره ـ ممن يكرهونه و يُؤذونه. فإذا أهمل الترجمة لهم، إزدادوا فى إيذائه وعداوته، وإن مدحهم بما ليس فيهم كذَّبه الناس. ويذكر الشعرانى أنه تغلب على ذلك بسياسة وذكاء «.. فأقول فى ترجمته فى الطبقات وغيرها: والغالب على فلان إخفاء أعماله الصالحه، فلا يكاد أحد يعرف له منها شيئاً »(٤٧).

ويُصوّر الشيخ حاله مع منافسيه وأعدائه بقول دال وهو «فإن حُكمى بين الحسدة كحُكم البهلوان الذى يمشى على الحبل العالى بقُبقاب، وجميع الحسدة والأعداء و المُبغضين من أهل مصر واقفون تحتى ينتظرون لى زلقة، حتى أنزل إلى الأرض مُتقطّعا. فما تغيب الشمس علىّ كل يوم أو تطلّع وأنا لم أقع فى شىء يشتمون بى فيه». ورغم ذلك، فقد استطاع الشيخ أن يتّبع تجاه هؤلاء سياسة حذرة، كفته ضررهم فى الكثير من الأمور(٤٨).

وإذا كانت تلك هى سياسة الرجل تجاه المُتصوفة الأخرين «المُنافسين والأعداء»، فإن له سياسة أخرى فى دعوة المصريين إلى التصوف؛ من خلال أخذه بالأسلوب الهادىء والمُتدرج. وهذا ما يتضح من قوله: «إن من سياسة الداعى إلى الله تعالى أن يُؤلف الضعفاء بالكلام الحلو، والإحسان، وتخفيف الأوامر. ثم إذا رسخوا فى الطريق،فله التحكم فيهم كيف شاء».(٤٩)فإذا دخل البعض إلى مجال التصوف، نجد الشيخ ينصح بضرورة عدم معاملتهم بالقسوة أو العنف،وإنما «بسياسة ولين لفظ وسيادة، لا بغلظة واحتقار. فربما تحركت نفوسهم فلا يسمعون»(٥٠) . فإذا تمرّد أحد المريدين على شيخه أو خرج على المألوف، فإن إصلاح أمره إنما يكون «بحُسن سياسة» أيضاً(٥١) .

ويروى الشعرانى فى ذلك حادثة له مع أحد مريديه. لقد تمرد المُريد عليه «خرج من تحت تربيتى، فغضب من نُصحى». فما كان من الشيخ إلا أن أخذه باللين وخَطّأ نفسه أمامه «فكشفت رأسى وغالطته، واستغفرت فى حقه، كما أفعل مع الأجانب الذين ليس بينى وبينهم صُحبة». و يُبرر الشعرانى ما فعله بأنه «أهوَن من مُقاطعته». ثم ينصح بأن التصرف السليم فى مثل تلك الحالة هو «مُسارقة مثل هذا بالنصح من طريقة بعيدة ومدحه فى بعض الأوقات.. فربما خمدت ناره، وحَنّ إلى إخوانه ». كما حذرمن مغبة عدم فعل ذلك بقوله : «ومن ترك هذه السياسة كان كمن غضب فى البرية على غنمه حين شردت منه، وروّح إلى البلد، وتركها للذئب يفترسها»(٥٢).

ويرى الشيخ أن المُريد الذى يُريد أن يُصبح شيخاً ناجحا، لابد له من أن يتمتع بحُنكة وحُسن سياسة «لأن الشيخ إذا لم يكن عارفاً بطريقة السلوك ودواء المريدين، وجلس يُربى المريدين بما يأخذه بطريق الكتب طلباً للرئاسة، أهلك نفسه وأهلك من تبعه. فإن سياسة المريد لابد منها.. فعُلم أن من لم يكن عنده سياسة للمريدين و إحسان لهم وصبر على تلويناتهم وتغيراتهم، لا يفلح على يده إلا النادر»(٥٣).

والشيخ، فى تربيته للمريدين، يأمرهم كثيراً بالصبر وتحمل الأذى من الجميع «حسب الطاقة، ولا يقابلوا أحداً بسوء». بيد أن هذه الدعوة لم تكن تنبع من مغزى صوفى صرف، بل تضمنت أيضاً نوعاً من السياسة، وهو ما يُوضحه قوله : «ثم إذا بلغوا إلى حد لا يحتملونه، إنتقمت لهم بإذن الله ممن آذاهم بسياسة ولُطف، و لم أُمكن أحداً منهم يُقابل أحدا، خوفاً عليه أن يُجازف فى المقابلة، ويزيد فى الأذى فيخسر»(٥٤).

وفى إطار نُصحه للمريدين فى تعاملهم مع بعضهم البعض، يرى الشعرانى أن هناك مجموعة من الحقوق المُتبادلة التى يجب أن تكون أساس تلك المُعاملات، مثل حب الخير لبعضهم البعض، وتقديم الواحد منهم لحوائج إخوانه على حاجته.. والذب عن العرض. بيد أن هذا الحق الأخير قد إرتبط عنده بضرورة وجود «النية الصالحة، والسياسة الحسنة»(٥٥).

إن سياسة الشعرانى فى تربية المريدين لم تقتصر على تعليمهم كيفية التعامُل مع بعضهم البعض فى الزاوية مثلا، بل اتسعت لتشمل عناصر المجتمع الأخرى، وأهمهم الفقهاء. لقد انقسم الفقهاء على الشعرانى، كجزء من انقسامهم حول التصوف والأولياء وكراماتهم حتى القرن السادس عشر. ورغم ذلك فإن الشعرانى اتبع سياسة مُناسبة لكل فريق منهم.

أما الفقهاء الذين لم يُنكروا عليه كتاباته ومُمارساته، فقد تواصل معهم واكتسبهم - وبالتدريج - إلى صَفّه وصف التصوف فى النهاية. وهذا يُوضحه قوله بـ «مُلاطفتى لإخوانى من الفقهاء إذا استفتونى فى أمر لا يُطيقون المشى عليه، فأُفتيهم بالرخصة. ثم إذا بلغ أحدهم مقام الورعين، أفتيته بالتشديد»(٥٦).

وأما أولئك الذين كان يرى عند الواحد منهم «شُبهة فى طريق إيمانه من شُبهة الفلاسفة أو المُعتزلة أو غيرهم» فإنه كان يذهب لحضور درسه لهدف مُحدد «وذلك لأسارقه كل قليل فى الكلام، حتى أُزيل شُبهته، بحيث لا يشعر هو، ولا أحد من طلبته بذلك. ثم إذا زالت عنه تلك الشبهة، تركت حضور درسه». ويختتم الشيخ ذلك التصرف مادحاً سياسته هذه بالقول :«وهذا من جملة سياسة العلماء العاملين، فاعمل بذلك»(٥٧).

وأما المُنكرين من الفقهاء، فقد كانت سياسته معهم تتمثل فى المُداهنة، وعدم الجدال معهم فيما لا يفيد، بل «مُوافقة الفقيه إذا أنكر شيئاً من أحوال أهل الطريق أو أمرهم بشىء، ولا يُقيم أحدهم عليه الحجة إلا إن علم أنه يرجع إلى قوله». وقد برّر ذلك بأن «الفقيه فى دائرة لا يعرف غيرها». ومن ثم فمن الممكن مُوافقته ظاهراً فقط. فإذا قال أحد الفقهاء «إن القطب مثلاً أو البدل أو الوتد لا حقيقة له.. فقُل له صدقت، أى على مقصده هو. وكذا إذا قال الخضر لا وجود له فقل له: نعم، لاسيما إن أتى بكلام أحد ممن يُنكر ذلك كابن تيمية». ويُحذر الشعرانى من يُخالف ذلك بقوله : «وقد خالف جماعة هذا الخُلُق، وخالف الفقيه، فوقع بينهم شرور، وقذف أعراض، وسب للطائفة»(٥٨).

وقد طال المفهوم الإجتماعى للسياسة عند الشعرانى بقية عناصر المجتمع : طوائف الحرف، والتجار، بل والحشاشون، واللواط، والذين يَقرِضُون فى أعراض الناس. فهو يتحدث عن ضرورة «أن نُقَبِّل سياق الأكابر من المعلمين والتجار، ونُقدِّم رضا خاطرهم على جميع أموالنا وأغراضنا. فنصفح عمن جنى، ونُبرئ من عليه دين قد عجز عن وفائه، ونقسط من طلب التقسيط على حساب حاله»(٥٩). كما يتحدث عن ضرورة نصح شيوخ الأسواق، لأن كل واحد منهم «على صورة مشيخة أهل الطريق فى السياسة والنصح»(٦٠).

أما الحشاشون فيرى ضرورة عدم زجر الواحد منهم أو تعنيفه، وضرب المثل بنفسه قائلاً: «أتلطف به.. وذلك ليميل إلينا. ثم لا أزال أذكر له ما فيها من المفاسد لعله ينفر من أكلها». وهو يُعَقِّب على ذلك بالقول : «ويحتاج صاحب هذا الخُلق إلى سياسة تامة، وعقل وافر، وشفقة ورحمة على الخلق، وطول زمان»(٦١).

وأما الذين يلوكون فى أعراض الناس «المقاريض» ـ على حد قوله ـ فسياسته تجاههم هى إطعام الواحد منهم، والإبتسام فى وجهه، وتقديم الهدايا له.. كل ذلك من أجل التقرب منه وإحتوائه، وصولاً للحصول منه على «المُبايعة» على عدم التعرض لأخبارالناس «فإذا بايع تصرفنا فيه بعد ذلك». ولقد قرن الشعرانى ذلك التصرف أيضاً بقوله أنه «من حُسن سياستى»(٦٢). وأما سياسته تجاه البعض من «الثُقلاء» فكانت من خلال الصبر عليهم وذكر محاسنهم أمام الناس(٦٣).

هكذا عرضنا لمفهوم السياسة عند الشعرانى باعتبارها فن التعامل مع الناس، وهو ما يمكن أن نُسميه أيضاً بـ «السياسة بمعناها الإجتماعى عند الشعرانى». ولقد اتضح لنا أن الشيخ كانت له وسائله فيها و أهدافه منها. وإذا كانت قضية الوسائل سوف نعرض لها لاحقا، فإن ما يمكن أن نُؤكده هنا هو أن أهداف الشيخ من هذه السياسة قد تعددت. فهى تخدم شخصه وأصحابه ومريديه ضد الأعداء والمنافسين، خاصة فى المجتمع الصوفى. وهى أيضاً حماية له ولأصحابه، لاسيما إذا ما اتصلت نتائج سوء تلك السياسة الإجتماعية بعلاقة الشعرانى وأصحابه مع بعض رموز السلطة. ومعنى هذا أن هذه السياسة الإجتماعية كانت لها أيضاً أبعادها السياسية فى النهاية.

ثالثاً : مفهوم السياسة باعتباره فن التعامل مع السلطة

الواقع أن مفهوم الشعرانى للسُلطة فى مصر - باستثناء السلطان، خاصة فى العصر العثمانى - قد تمحور حول فكرتين رئيسيتين. فأصحاب السُلطة فى نظره - عدا استثناءات نادرة - هم أُناس ظالمون(٦٤) لا يعرفون حدود الله فى الرعية، بل يفعلون ما تُمليه عليهم مصالحهم والقانون(٦٥) . ومن ثم يجب تجنبهم بل وإزدراءهم. بيد أن أصحاب السلطة - غالباً - هم «أولو الأمر»(٦٦) الذين تجب طاعتهم والإنقياد لهم، ناهيك عن أنهم - لا سيما فى العصر العثمانى - هم الذين يملكون القوة و القدرة على العدل والظلم، وكذا المنح والمنع، وهى أمور مهمة عند الشعرانى. إن مفهوم السياسة تجاه السلطة عند الشعرانى سوف ينطلق فى الأساس من هذين الأمرين. ولعل الإقتباس التالى يوضح ذلك.

ففى «لطائف المنن» يتحدث الشعرانى عن أنه «مما منَّ الله تبارك وتعالى به علىَّ: حُسن سياستى للأمير الذى خدمه أحد من أصحابنا، وصار صاحبى يأكل من طعامه الذى غالبه بلص وجرائم. وذلك بأنى أقول له مُشافهة أو فى كتاب أرسله له، وبعد: فإنى أُوصيك ياأخى أن تأكل من طعام الأمير الذى اختاره لنفسه، ولا تأكل من طعام أحد من البلاَّصية الذين حوله، إلا الديِّنين منهم. فإنى أعتقد من الأمير التحرُز من أكل الشبهات، ومُقتضى دينه أنه لا يأكل إلا ما ظهر له حِله، فإن مثل هذا الكلام حق. فإذا

سمعه صاحبنا أخذ له منه معنى، أو سمعه الأمير يأخذ له منه معنى، أو سمعه المباشرون أخذوا لهم منه معنى، من غير أن نُسمى أحداً منهم بلاّصا، أو أنه يأكل حراما، لا سيما إن كنا نشفع فى المظلومين عند ذلك الأمير. فإنه ربما نفرت نفسه من قولنا لصاحبنا: لا تأكل من طعامه، فيصير يُخالفنا فى الشفاعات، فيُتعب سرنا فى تحويل قلبه إلى ما نطلب منه، اللهم إن نعلم احتمال ذلك الأمير لزجرنا، وقبوله نصحنا، فلا بأس إذن بالإفصاح عن المقصود»(٦٧).

إن الاقتباس السابق يوضح أن طعام الأمراء ومن دونهم، ممن يدورون فى فلكهم، إنما جاء فى معظمه من مصادر «حرام» وذلك لأنه فى غالبه من «البلص والجرائم و الظلم». ورغم أن هذا هو رأى الشيخ الشعرانى، فإنه نفسه يحرص على أن يتعامل معهم، ولكن بحُسن سياسة، فلا يتهم أحدهم بذلك مباشرة أو فى وجهه، بل على العكس يُظهر لهم غير ما يعتقده فيهم. كل ذلك من أجل عدم إغضاب الأمير أو غيره، ومن ثم إمكانية الإستمرار فى الإستفادة منه. وفى كلمة واحدة، كان الشيخ يرى أن رجال السلطة قوم ظالمون، ولكن يجب عدم مواجهتهم بذلك، بل التعامل معهم والإستفادة منهم. ومن هنا تأتى مصداقية وأهمية وصف الدكتور زكى مبارك له بأنه كان رجلاً «أزرق الناب»، وأنه رجل سياسى حنّكته الأيام فاصطنع المُجاملة والمُداراة، رغم ما يُؤخذ على ذلك من مآخذ(٦٨).

ويؤكد الشعرانى على أن تلك هى سياسته المُعتادة مع السلطة حين يقول: «وهذا دأبى دائماً فى سياسة الولاة، إذا علمت أن أحداً منهم ظلم انساناً لا أجعل ذلك الظلم على علمه أبدا، لئلا يصير يُخاصم عن نفسه. وإنما أقول: بلغنا أن جماعتك ظلموا فُلاناً من غير علمك. والمسئول النظر فى هذه القضية. ولا تَكِلُ أمرها لأحد غيرك، وأجر الأخ على الله تبارك وتعالى». ويصل الدهاء السياسى عند الشعرانى إلى ذُروته حين يقول: «وكثيراً ما أقول: السلام على الأخ العزيز العبد الصالح فلان، وأقصد بذلك صلاحه لاحدى الدارين: الجنة أوالنار» !!. ويوضح الشيخ تفرُده فى دهائه عندما يُعَقّب على ماسبق بالقول: «فربما أنكر علىَّ بعض الجهلة، و يقول لى: كيف تصف شيخ العرب الفلانى، أو الكاشف الفلانى بالصلاح وهو يظلم الناس ؟ و ذلك كذب. وليس ذلك بكذب على هذا القصد»(٦٩).

إننا فى حياتنا الآن نسمع عن «الكذب الأبيض» و «الفهلوة» و «تمشية الحال» وغيرها من المُصطلحات التى يستهجنها الأسوياء، بل وقد يتساءلون عن مصدرها. و الواقع أننا هنا أمام أحد تلك المصادر من خلال هذه «السياسة» الغريبة فى نوعها من شيخ شهير، والتى اتبعها نتيجة الظروف التى عاشها، وأمام رغبته فى تسيير أموره وقضاء مصالحه ومصالح غيره. ومن الطبيعى أن تنتقل هذه السياسة «الفلسفة» عبر الأجيال من خلال قنوات وأسباب عديدة. فهناك تلامذة الشيخ «مُريديه» الذين روجوا لأفكاره من بعده فى المُجتمع، إما من خلال المُمارسات أو الأقوال، أو حتى من خلال مُتابعة نسخ وطبع ونشر مؤلفاته بشكل مُستمر(٧٠) وتبرير ما جاء فيها، بل وإعطائه الصبغة الشرعية !!. وعلى أية حال فإننا من خلال طرحنا لهذه القضية هنا، وفى صفحات تالية، لجدنا بحاجة إلى القول بأن الشعرانى ـ وغيره ممن نهجوا نهجه ـ قد شاركوا فى صُنع السلوك الجمعى للشعب المصرى. وأعتقد أن هذا الأمر بحاجة إلى المزيد من إهتمام الباحثين فى مجال علم الإجتماع والتاريخ الإجتماعى لمصر.

على أية حال ـ واستكمالاً لما سبق ـ كانت للشيخ سياسة أخرى تتناسب والموقف، إذا عُزل الحاكم من منصبه وتولى حاكم جديد. وهنا نجده يتحدث عن أنه عند إجتماعه بالحاكم الجديد، لا يتحدث عن الحاكم السابق بخير، ولا يذكر شيئاً من محاسنه «إلا إن علمت إنصافه واعترافه بالنقص عن حال من قبله. فإن علمت عدم إنصافه لم أذكر له شيئاً من أحوال من قبله، خوفاً من إثارة نفسه، وكراهته قبول شفاعتى فى المستقبل». ومن الواضح ـ إذا ما تابعنا الشيخ فيما قال ـ أن هذه السياسة وتلك الدعوة كانتا من بنات أفكار الشعرانى، فلم ينقلها عن أحد من قبل، بل اتبعها لاعتقاده بتناسبها مع عصره. ولذلك فقد بررها بالقول «وهذا الأمر يتعين فعله الآن مع ولاة هذا الزمان. فإن غالبهم صار بحُكم القانون ليس له عدو إلا من كان من أصدقاء الأمير الذى كان قبله فى وظيفته. وربما سلب نعمة جميع أصحاب من كان من قبله»(٧١).

أما إذا كان هذا الحاكم الجديد من أتباع الشعرانى أو أصدقائه من قبل، فإنه كان يعمل على عدم الإثقال عليه بالمطالب، ولا أن يفرض عليه رأيه «لا أطلب منه أن يدخل تحت حُكمى، ويفعل كل شىء طلبته منه، فإن ذلك كالتكليف بما لا يُطاق.. و لا أمسِّك عليه ما كان وعدنى به قبل ولايته، أو أيام عزله من أنه يُطاوعنى فى كل ما أرومه منه. فإن ذلك ليس هو فى يده. فإنه يصير ينظر فى مصالح الناس بعين لا أنظر أنا إليهم بها، ويجب العمل عليه بكل ما ظهر له أنه حق، ولا يجوز له تركه لما رأيته أنا»(٧٢).

أما إذا صحب الأمير شيخاً غير الشعرانى، فإن الشيخ كان يعمل على ترك صُحبة هذا الأمير بسياسة أيضاً «فإذا صار كذلك تركت صحبته بسياسة بحيث لا يشعر بى أحد، ولا يعتقدوا فى أنى تشوشت منه لكونه صحب غيرى». ويذكر الشيخ أنه فعل ذلك مع العديد من الأمراء(٧٣).

بالإضافة إلى ذلك الدهاء، كان مفهوم السياسة تجاه السلطة عند الشعرانى يعتمد على اختيار الكلمات المناسبة لكل موقف، وهو ما يمكن ملاحظته مما سبق، بل و يمكن العثورعليه أيضاً فى قوله أن من منَن الله عليه «حُسن سياستى لمن أشفع عنده من الولاة وغيرهم. فيُلهمنى الله تبارك وتعالَى كلاماً لم يمر على بالى قبل ذلك»(٧٤). ولعل ما سبق أيضاً يوضح لنا أن الرجل كان ينتقى كلاماً معسولاً فى ظاهره، فى حين أنه فى باطنه كان يعنى شيئاً آخر تماماً.

كان موقف الشعرانى من قضية تغيير المنكر، من الأمور التى ظهرت فيها سياسته وكذا مفهومه للسياسة. لقد نصح الشيخ كل مريد بأن «لا يتصدر قط لإزالة مُنكر، فى حارته مثلا، فإن ذلك من أكبر القواطع عليه، إلا بعد تعلم السياسة التامة»(٧٥). وإذا كنا سنُعالج هذه القضية فى موضع آخر من هذه الدراسة، فإن ما نود الإشارة إليه هنا هو أن مصطلح «السياسة التامة» الذى ذكره الشيخ هو مصطلح غير واضح. فربما قصد به تمتع المريد بقدر كبير من الدهاء والقدرة على التحايل، وربما قصد به فهم المريد لحدود سلطته فى ظل وجود سلطات مسئولة عن ذلك. والواقع أن كلا التفسيرين نستطيع العثور عليهما فى كتابات الشعرانى، حيث ألحق نصيحته السابقة بتحذير أوضح فيه أن البعض قد خالفوا نصيحته «فغيروا بيدهم أو بلسانهم، فسُحبوا لبيت الوالى، وضُربوهم وحبسوهم، فازداد المُنكر مُنكراً»(٧٦).

مما سبق يتضح أن الشيخ كان لديه وعياً عميقاً بمفهوم السياسة تجاه السلطة، سواء فى الممارسة أو فى الخطاب، وهى أمور سوف تتضح أكثر فى الفصول التالية. ولعل من المفيد هنا أن نُورد رأيه القائل بأن الشيخ الصوفى لا يصح تلقيبه بالأستاذ ما لم يجمع بين خصال ثلاث، وهى: «أن يكون عنده دين الأنبياء، و تدبير الأطباء، وسياسة الملوك»(٧٧). وأحسب أن العبارة تعكس ما نتحدث عنه بجلاء.

الخلاصة إذن، أن مفهوم السياسة عند الشعرانى قد انقسم إلى ثلاثة أنواع أساسية، الأول : كان مرادفاً لحكم الناس والحكم فيما بينهم. والثانى: هو فن التعامل مع المجتمع

المصرى «المحكومين» وكسب ودهم وصداقاتهم لما فى ذلك من مكاسب، وعدم مُعاداتهم أو إغضابهم لما فى ذلك من أضرار إجتماعية وسياسية. أما الثالث: فهو فن التعامل مع السلُطة بمهادنتها رغم عدم الرضى عنها إنصياعاً لحكم الضرورة، والتداخل معها دون التدخل فيها لجنى مغانمها والتبرؤ من آثامها، وخداعها ونقدها أحياناً دون الوقوع تحت طائلة عقابها. وبمعنى آخر كان مفهوم السياسة عنده ـ وبشكل أساسي ـ هو فن التعامل مع الحكام والمحكومين، بمصافاتهم أو بمخادعتهم، للحصول على فوائد دُنيوية «مادية وأدبية» وكذا فوائد أُخروية. والسؤال إذن: كيف استطاع الشيخ تطبيق ذلك؟. وبمعنى أدق، ما هى وسائله لتطبيق مفهومه «الخاص» للسياسة فى القسمين الثانى والثالث ؟.

★★★★

والواقع أن وسائل الشعرانى لتطبيق مفهومه للسياسة قد تباينت، بل وتناقضت. ففى الوقت الذى نجده فيه يدعو لحُسن الظن بالناس كلهم، حتى ولو كانوا آثمين من وجهة نظر الدين أو المجتمع(٧٨) ولحُسن الخلق والأدب(٧٩) ولمُشاركة الناس فى أفراحهم وأتراحهم(٨٠) ولاحترام الآخرين فى حضورهم وغيابهم(٨١) وعدم مُجاراة السفُهاء فى سفههم وأخطائهم(٨٢) والترفع عن أمورالدنيا التى تؤدى إلى «تغييرالقلوب وتكدير النفوس»(٨٣) وحُسن السياسة مع الآخرين(٨٤).. فى الوقت نفسه نجد الشيخ يتحدث عن مشروعية الكذب والنفاق «المحمود» والرشّوة، والمُداهنة، والتلون مع الناس والأيام، وغير ذلك من الصفات التى تُعتبر «غير حميدة» من واقع المنظور الأخلاقى المثالى فى الإسلام.. وكل ذلك فى إطار فهمه ومُمارسته للسياسة.

لقد كان مما قاله الشيخ لمريديه ناصحا، أن من صفات المريد الصادق «أن لا يُدخل على إخوانه غماً إذا أرسله الشيخ فى حاجة إلى شخص من الولاة أو غيرهم ممن لا يعتقد فى الشيخ، فسب الشيخ، أو لم يقض الحاجة. فمن الأدب أن يقلب ذلك الجواب إلى ضده بسياسة، ولا يُدخل على الشيخ وإخوانه غماً بحكاية الكلام الجاف فى حق الشيخ». والأمر نفسه إذا ذهب المُريد فى «سفارة» إلى أحد التجار، أو شيوخ الحارات. إن الشيخ ـ وبوضوح تام ـ يُبيح الكذب، وينصح المريد «الصادق» بأن يكذب على شيخه وإخوانه لئلا يُغضبهم، وأن يُمالىء من يذهب إليه من الولاة أوالتجار أو شيوخ الحارات، ويجعل من نفسه هو المُخطىء فى حقهم، وليس العكس «لئلا يصيروا أعداء للشيخ، فيؤذونه ويؤذون جماعته»(٨٥).

ومن وجهة نظره أيضاً أن على المتصوفة، إذا تدخلوا فى حل نزاع بين طرفين مُتخاصمين وفشلوا فى ذلك، فعليهم عندئذ أن يقولوا لكل طائفة على حدة « إنا معكم ومن عُصبتكم، لكن لا نقول إنما نحن مُستهزؤن». وهو يرى أن هذا « معدود من المداراة التى أمرنا الشارع بها، وهو من النفاق المحمود. لأن المنافقين ما وقع عليهم الذم إلا من جهة قولهم إنما نحن مُستهزؤن فقط، لا من جهة قولهم إنا معكم» !!. ويختتم الشعرانى تلك النصيحة قائلاً : «فاحذر يا أخى أن تُظهر أنك مع فريق منهم دون الآخر، ولو أن معه الحق. فإنك تصير عدواً كمن جعلت نفسك من حزبه، ثم لا تقدر بعد ذلك على أن تكون واسطة بينه فى الصلح، فيحتاج الأمر لثالث يُصلح بينكما»(٨٦).

وهناك الكثير مما يمكن ذكره عن مُداهنة الشعرانى للناس. والمثالين التاليين يوضحان القضية وأسبابها عنده. فهو يقول أن لديه القدرة على مُجاراة من يمدح عدوه أمامه «فأُظهر البشاشة وطلاقة الوجه، حتى لا يكاد يُلحق بى أحد أنى مُتفعل بذلك». وهو لا يرى فى ذلك عيبا، بل يرى فيه «من حُسن السياسة مالا يخفى على عارف». ثم يختتم حديثه بالقول: «فيحتاج من يخالط الناس فى هذا الزمان إلى عقل وافر، و سياسة عظيمة»(٨٧).

أما المثال الآخر فنجده فى قوله: «أُخذ علينا العهود(٨٨) أن نُلين الكلام لمن له علينا دين ولمن لنا عليه دين». ثم يشرح فلسفة ذلك قائلاً : «أما الأول: فلأننا تحت أسره فى الدنيا والآخره، نُوفى له حقه. وإذا أغلظنا عليه القول، ربما قسى علينا وشاححنا. وأما الثانى: فلأن الغالب اليوم على الناس رقة الدين. فربما جحد الحق الذى لنا عنده، لاسيما إن كان بلا بيّنة. ثم يرشى الحاكم ببعضه، فيُقيم له بينة زورا.. وقسم ذلك المال بينه وبين الحاكم وحرم صاحب الدين.. وأقل ما هناك أن يُقيم بينة بالإعسار»(٨٩).

ويُبيح الشعرانى رشوة الخصم و رموز السلطة، من أجل قضاء المصالح. كما كان من الداعين للتلون بلون الناس والأيام، كنوع من السياسة. وإذا كنا سنعود فى الفصل الأخير لمناقشة هذا الأمر، فإننا نكتفى هنا بالإشارة إلى بعض ما قاله فى ذلك، ومنه: «ينبغى للفقير أن يدور مع أهل الزمان بطريقه الشرعى، وإلا حصل له تعب عظيم. وربما خرج من بلدته أو من حارته من كثرة الأذى». والشعرانى يُعيد السبب الرئيسى ـ بل

والوحيد ـ لترك الإنسان «المتصوف» حارته أو هجرته بلده إلى «قلة سياسته، وقلة معرفته بطبائع زمانه»[٩٠] . ومن ثم فإنه لا يتوانى عن نُصح المُريدين بفهم زمانهم وأهلهم، بل وجعل ذلك من «العهود» التى أُخذت على المتصوفة، حين يقول: «أُخذ علينا العهود أن ندور مع أهل زماننا كما يدورون، ولا نجمُد على حال الزمان الماضى. فإن الأمور كلها قد انعكست إلى وراء، كما هو مُشاهد عند أرباب البصائر»[٩١].

والواقع أن القارىء لخطاب الشعرانى قد يتعجب لهذه الآراء التى قال بها فى مفهومه للسياسة، ولتلك التناقضات التى امتلأ بها خطابه. بيد أن الحقيقة التى لابد من التأكيد عليها، هى أن ذلك كله لم يكن نتاج تناقض شخصية الشعرانى فقط، بل كان فى الأساس نتاجاً للظروف الإجتماعية والدينية والإقتصادية والسياسية التى كانت موجودة آنذاك، والتى تحدثنا عنها من قبل. وأحسب أننا لن نتعدى الحقيقة إذا قُلنا بأن الغزو العثمانى لمصر كان هو المسئول الرئيسى عن ذلك. فمفهوم الشعرانى للسياسة، ونقده للزمان، وذمه فى الناس.. كلها إنما تنصب فى الأساس على العصر العثمانى،لاسيما وأن المُؤلفات التى جاءت فيها تلك الأمور، إنما كتبها فى ذلك العصر.

هكذا كان مفهوم الشعرانى للسياسة، وكانت وسائله لتحقيق ذلك المفهوم. فإلى أى مدى وضُح ذلك فى خطابه للسلطة ؟. وكيف طَبَّق مفهومه للسياسة فى ذلك الخطاب؟. ذلك ما سوف نُتابعه فى الفصول اللاحقة.



هوامش الفصل الثانى

١ دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثالث عشر، العدد السابع، مادة الشعرانى، ص ٣١١ ـ ٣١٤. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ٣٨ ـ ٤٠. عبد الحفيظ القرنى: مرجع سابق، ص ٤٣ ـ ٤٥.

٢ المليجى: مصدر سابق، ص ٦٧.

٣ انظر المُلحق الموجود فى آخر هذه الدراسة، حيث قمنا بإحصاء عن مؤلفات الشعرانى.

(٤) فى اطار حديثه عن مؤلفاته، ذكر الشعرانى: «.. وغير ذلك مما سارت به الركبان إلى بلاد التكرور والمغرب». لطائف المنن، ص ٧٨. والواقع أن مؤلفات الرجل قد توزعت الآن بين عدة بلدان فى العالم وأصبح من الضرورى العمل على إعادة جمعها بوسائل عديدة حتى يُصبح الإطلاع عليها ميسوراً أمام الباحثين المصريين، وهذا العمل يحتاج إلى اهتمام وجهود المُهتمين بالتراث من باحثين ومسئولين. أما المليجى فيتحدث أيضاً عن أن غالب كتب الشعرانى«سار به الرُكبان إلى بلاد الروم وبلاد الغرب وبلاد الشرق ومكة والمدينة والسند والهند والعجم وسائر أقطار الأرض». المليجى: مصدر سابق، ص٧١.

(٥) دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثالث عشر، العدد السابع، ص ٣١١ ـ ٣١٤.

(٦)كان من الوارد لدى الباحث أن يقوم بنوع من الدراسة النقدية ـ والنمطية ـ لأهم مؤلفات الشعرانى فى مقدمة الدراسة، أو فى جزء خاص بها فى البداية. بيد أنه تراجع عن ذلك فى النهاية لأنه وجد أن القيام بذلك لا يتناسب وطبيعة الدراسة، وأن الأفضل توزيع هذا الجهد على الدراسة كلها. فالعمل كله ـ وفى أحد أهم جوانبه ـ بمثابة قراءة ودراسة نقدية لمؤلفات الشعرانى.

(٧) يذكر المليجى أن هذا الكتاب هو «أول مُؤلفاته بإشارة سيدى على الخواص». ونحن نوافق على ما ذهب إليه المليجى إذا كان هذا يعنى أن الخواص كان يُشير على الشعرانى بتأليف بعض الكتب، وأن هذا الكتاب كان الأول من هذه النوعية. أما إذا كان يعنى أنه أول مؤلفات الشعرانى على الإطلاق، فنحن لا نوافقه على ذلك، حيث أن مُطالعة الجدول المُلحق بالدراسة، ومُتابعة ما قُلناه عن مؤلفات الشيخ تُؤكد أنه كانت له مُؤلفات عدة سابقة على هذا الكتاب، وإن كانت فى غالبها شروح وتلخيصات. المليجى: مصدر سابق، ص ٦٨.

(٨) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة مطبوعة على هامش كتاب» الطبقات الكبرى.

(٩) وقد طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة. ويذكر المليجى أن هذا الكتاب هو «عهود المشايخ الكُبرى»، وأن هناك كتابين آخرين عن «العهود الوسطى» و «العهود الصغرى». المليجى: مصدر سابق، ص ٦٩.

(١٠) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة مطبوعة على هامش كتاب «اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر».

(١١) وقد طالعنا هذا الكتاب مطبوعاً على هامش كتاب «الإبريز» لابن المُبارك، والذى طُبع فى مصر سنة ١٩٢٧م. وعن ترجمته للشيخ شهاب الدين الفتوحى، انظر: الطبقات الصغرى، مصدر سابق، ص٧٠، ٧١.

(١٢) وقد طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة مطبوعة فى مصر سنة ١٩٩٦.

(١٣) جلال الدين السيوطى: الأحاديث المنيفة فى فضل السلطنة الشريفة، دراسة وتحقيق: مسعد عبد الحميد السعدنى، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٩٢.

(١٤) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة من جزأين، نُشرت فى مصر سنة ١٣١٨هـ بالمطبعة الشرفية.

(١٥) الشعرانى: دررالغواص على فتاوى سيدى على الخواص، خرج أحاديثه ووضع حواشيه: الشيخ عبد عبد الوارث محمد على، بيروت دار الكتب العلمية، ط١،١٩٩٩. ص٥. وقد طُبع هذا الكتاب فى مصر فى البداية على هامش كتاب «الإبريز» لابن المبارك.

(١٦) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة طُبعت فى بيروت، نقلاً عن نُسخة المطبعة اليمنية بمصر، سنة ١٣١٧ هـ. وما أوردناه بالمتن موجود فى الجزء الأول ص ٢، والجزء الثانى، ص ١٧٩، ١٨٠.

(١٧) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة طبعت فى مصر بدون تاريخ.

(١٨) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة طبعت فى مصر سنة ١٩٨٩.

(١٩) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة طبعت فى مصر فى ١٩٧٦.

(٢٠) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة طبعت فى مصر فى سنة ١٩٨٧.

(٢١) الشعراني: تنبيه المُغترين فى القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر، القاهرة، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، ١٣٩٠هـ ص٤.

(٢٢) وقد ذكر الشعرانى فى الطبقات الصغرى «ولما وقع التفتيش على أموال السلطان من جهة العلماء والرِّزق والأوقاف، جاءنى (الشيخ شهاب الدين البهوتى) وقال لى: مقصودى أنهم يُفتشون أيضاً على الشريعة، وينظرون ما نقص من أحكامها فيُعيدوه، بأمر الناس بالعمل به. فكان ذلك سبب تأليفى كتاب تنبيه المُغترين.. وبينت فيه ما نقص من أعلام الدين». الشعرانى: الطبقات الصغرى، ص ١٢١.

(٢٣) ذكر الشعرانى فقط أنه صاحب الشيخ البهوتى نحو أربعين سنة. فإذا أخذنا فى الإعتبار أنه يتحدث عن ذلك منذ بداية تاريخ مجيئه إلى القاهرة، كانت وفاة البهوتى فى بداية الخمسينيات من القرن العاشر الهجرى. لكن ربما أن علاقته به تأخرت عن سنة مجيئه إلى القاهرة، أى سنة ٩١١هـ ومن ثم فالأمر غير معروف لنا على وجه الدقة. الشعرانى، الطبقات الصغرى، ص ١٢٠.

(٢٤) تولى داود باشا حكم مصر فى الفترة من مُحرم ٩٤٥ـ ربيع الأول ٩٥٦هـ / يونيو ١٥٣٨ـ أبريل ١٥٤٩م. وقد ذكره أحمد شلبى عبد الغنى بأنه «كان حاكماً مهابا، سفاكاً للدماء». أحمد شلبى عبد الغنى: أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشات، تحقيق: د.عبدالرحيم عبد الرحمن، القاهرة، مكتبة الخانجى، ١٩٧٨، ص ١١٢.

(٢٥) طالعنا هذا الكتاب ولدينا منه نسخة طُبعت فى مصر بعنوان «خلاصة علوم الإسلام» وذلك بالقاهرة سنة ١٩٨٠.

(٢٦) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نُسخة مُصورة. ولتأكيد أن الكتاب يعود إلى ما بعد سنة ٩٥٠ هـ إنظر: ص ١١٤ منه، حيث يتحدث عن «أهل النصف الثانى من القرن العاشر».

(٢٧) فى هذا الكتاب تحدث الشعرانى عن الكثير من الأمور، ومنها أنه اعتبر العلاقة بين الطرفين هى علاقة راسخة، وأن الأمير يجب أن يكون مُريداً للشيخ، لكنه شكك فى قدرة الأمير على أن يُصبح صوفياً حقيقيا. الشعرانى: إرشاد المُغفلين من الفقهاء والفقراء إلى شروط صُحبة الأمراء، ورقه ٣ أ، ٢٤ أ، ٣٠ ب، ٤١ أ، ٨٧ أ. نقلاً عن

Winter , op.cit, p 269.

ومع أسف لم نستطع الحصول على صورة من هذا المخطوط لعدم وجوده فى مصر. ولقد باءت بالفشل كل جهودى للحصول على صورة منه، رغم استعانتى فى ذلك ببعض الأساتذة المغاربة حيث توجد نسخة من المخطوط هناك، كما توجد نسخة أخرى منه فى ألمانيا.

(٢٨) هناك بعض المؤلفات التى تعود إلى ما قبل بناء الشعرانى لزاويته، ومنها: «المنهج المُبين فى بيان أدلة المُجتهدين». بيد أن أهم انتاج الرجل فى هذه المرحلة هى المُختصرات، مثل «مُختصر المُعجزات والخصائص النبوية» لجلال الدين السيوطى، وغيرها الكثيرمن المُختصرات التى نعتقد بأن مُعظمها يعود إلى ما قبل سنة ٩٣٠ هـ حيث أنه كثيراً ما تحدث عن كتابته لمختصرات الكتب التى قرأها آنذاك.

(٢٩) محمد صبرى محمد يوسف الدالى: دور المتصوفة فى تاريخ مصر، ص ٨٠. وبطبيعة الحال فإن هذا التطور فى الدور السياسى شهد تطورات مُهمة فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، بل وكان يختلف تماماً عن التطورات فى المجالات الإقتصادية والفكرية. فعلى سبيل المثال، وعلى الرغم من أن مصر أصبحت ولاية عثمانية، إلا أنها حافظت على مكانتها الفكرية والعلمية بين «العالم الإسلامى». انظر: محمد سيد كيلانى: الأدب المصرى فى ظل الحكم الإسلامى، القاهرة، دار الفرجانى، ١٩٨٤، ص ١٦، ١٧.

(٣٠) د. سعيد عبد الفتاح عاشور: العصر المماليكى فى مصر والشام، القاهرة، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٦٥، ص ٣٥١ـ ٣٦٥. د. على بركات: رؤية الجبرتى لبعض قضايا عصره، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ١٠٣، ١٩٩٧، ص ٧٥.

(٣١) نتفق فى ذلك مع ونتر، خاصة حين يذكر أن العلماء قد استعادوا نفوذهم بالتدريج، بل ووصلوا فى أواخر القرن الثامن عشر إلى وضع أفضل مما كانوا عليه فى العصر المملوكى. ونتر: المجتمع المصرى، ص ١٨٠.

(٣٢) د. على بركات: مرجع سابق، ص ٧٥. ونتر: المجتمع المصرى تحت الحكم العثمانى، ص ١٠٨. ولعل استخدام الحُكام العثمانيين للتراجمة لمما يُوضح هذه الفكرة تماما.

(٣٣) للمزيد عن هذه الجزئية، وعن مُحاولات المماليك والعثمانيين كسب المشايخ إلى جانبهم فى تلك اللحظات الحرجة يمكن مراجعة: محمد صبرى الدالى: المشايخ والغزو العثمانى لمصر، طوكيو، سلسلة أبحاث دراسات الحضارة الإسلامية، العدد ٢٢، ٢٠٠١ م، ص ٦، ٧، ١١، ٤٠-٤٧. وهذا البحث أُلقى فى الندوة السنوية للجمعية المصرية للدراسات التاريخية، والتى عقدت بالقاهرة من ٢٨ - ٣٠ مارس ٢٠٠٠، تحت عنوان: المصريون والسلطة عبر العصور.

(٣٤) للمزيد عن هذه القضية، يمكن العودة إلى: محمد صبرى الدالى: دور المتصوفة فى تاريخ مصر، ص ٩٠، ٩١، ٩٨-١٠٠.

(٣٥) يمكن مراجعة ما ذكره الشعرانى عن هذه القضية - على سبيل المثال - فى كتابيه: الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج ١، ص ١٧٧، ج ٢، ص ١٧، ٣١، ٣٩، ٥٣. الطبقات الكبرى، ج ١، ص ١٣٦، ١٦٠ - ١٦٢. ج ٢، ص ٤٤، ٥٦، ٦٠، ٦٢، ٨٠، ٨٧، ١٦٩.

(٣٦) لاشك فى أن هناك اتجاهاً فكرياً فى البلاد الإسلامية يدعو إلى تأصيل المفاهيم التى نستخدمها الآن. وفى إطار هذا الإهتمام أصدر المعهد العالمى للفكر الإسلامى عدداً من الإصدارات،كان أحدها بعنوان «فى مصادر التراث الإسلامي». وفى المبحث الخاص بالضوابط المنهجية لدراسة التراث السياسى الإسلامى نبَّه المؤلف إلى أن « مفهوم السياسة» (لم يتم التعامل معه بالتعريف الذى وضعه المُسلمون له،وإنما بالدلالات المُعاصرة للمفهوم، والتى تعنى القوة والسلطة والدولة وغيرها ؛ فى حين أن استخدام المسلمين لهذا المفهوم يرتبط بالمصلحة والإصلاح والتدبير والرعاية والتوجيه..إلخ). و على الرغم من قبولنا من حيث المبدأ لفكرة الباحث لما تتضمنه من دعوة للبحث فى التراث عن المدلولات الحقيقة للمُصطلحات فى ضوء قراءة التراث، بل وسعينا للتعامل مع المفاهيم بشكل مُباشر من واقع التراث، إلا أننا نجد أن التعامل مع «مفهوم السياسة» بحاجة إلى المزيد من الدراسات. فالمفهوم كان أوسع وأعمق أحياناً، وأحياناً أخرى بسيطاً ومحدوداً بحدود فرضتها ظروف وأهداف الكاتب نفسه، ناهيك عن الإختلاف بين الفقهاء والصوفية فى استخدام المفاهيم. وأظن أن تناول «مفهوم السياسة عند الشعرانى» يُوضح هذه القضية بجلاء. فلم يكن مفهوم السياسة عنده مفهوماً «رسمياً» وتقليدياً فقط، بل أدخل عليه

الكثير من الأمور الجديدة ذات الأبعاد الشخصية. انظر: نصر محمد عارف: فى مصادر التراث السياسى الإسلامى «دراسة فى إشكالية التعميم قبل الإستقراء والتأصيل»، تقديم: د. منى أبو الفضل، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، سلسلة المنهجية الإسلامية، العدد رقم (٧)، ط١، ١٩٩٤ص٧٩، ٨٦.

(٣٧) يتضح ذلك من قوله ـ مُتابعاً ابن عربى فى رأيه ـ «واعلم أن جميع الحدود التى حدّها الله، أى قدرها الرب سبحانه وتعالى فى هذه الدار لا تخرج عن قسمين، قسم يُسمى سياسة حِكمية بكسر الحاء، وقسم يُسمى شريعة، وكلاهما إنما جاء لمصلحة بقاء أعيان المُمكنات فى هذه الدار وسلامتها من الفساد. فأما القسم الأول فطريقه الإلقاء بمثابة الإلهام عندنا، وذلك لعدم وجود شريعة بين أظهر أهل ذلك الزمان. فكان الحق تعالى يُلقى فى نظر نفوس الأكابر من الناس الحكمة، فيحدون الحدود، ويضعون النواميس فى كل مدينة وجهة واقليم بحسب المزاج الذى تقتضيه طباع تلك الناحية، فانحفظت بذلك أموال الناس ودماؤهم وأهلوهم وأرحامهم..». انظر: الشعرانى: الكبريت الأحمر، ج١، ص ١٤٦.

(٣٨) الكبريت الأحمر، ج١، ص ١٣٧.

(٣٩) لطائف المنن والأخلاق، ص ٥١٧.

(٤٠) أخذ الشعرانى بمقولة نُقلت عن الإمام الشافعى، وهى: «سياسة الناس أشد من سياسة الدواب». لطائف المنن، ص٣٨٠.

(٤١) لطائف المنن، ص ٤٤٢.

(٤٢) كان الشيخ حسن العراقى (توفى نيف وثلاثين وتسعمائة) قد نصح الشعرانى بقوله:«وأنا أوصيك يا عبد الوهاب أنك لا تُصادم أحداً قط بنفس، وإن صدمك فلا تُصادمه، وإن قال لك اخرج من زاويتك أو دارك، فاخرج وأجرك على الله». ويبدو أن الشعرانى قد أخذ بهذه النصيحة وعمل على تلقينها لمريديه. الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٦.

(٤٣) جاء فى «القاموس المُحيط» للفيروزآبادى: زلقه عن مكانه يزلقه، ويزلقه، بَعَّدَهُ ونحاه. وفُلاناً أَزْلَقَهُ كأزلقه.. والتزليق صبغة البدن بالأدهان ونحوها حتى يصير كالمزلقة. وتزلق تزين وتنعم حتى يكون للونه وبيص ولبشرته بريق. أما فى قاموس مُنجد الطُلاب فقد جاء فيه زلقه: أبعده عن مكانه ونحاه. ويُمكننا القول أن الكلمة تعنى عند الشعرانى: المُتسلقين من الناس، بُغية تحقيق مصالح شخصية. انظر: مجد الدين محمد ابن يعقوب الفيروزابادى: القاموس المحيط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز تحقيق التراث، سلسلة التراث للجميع، الجزء الثالث، العدد ١٧، ١٩٧٨، ص ٢٣٤، ٢٣٥. لويس معلوف البستانى، فؤاد إبرام البُستانى: مُنجد الطلاب، دار المشرق، بيروت، ط١٩، ١٩٧٥، ص ٢٨٨.

(٤٤) تنبيه المغترين، ص١٥٢.

(٤٥) كان للشعرانى الكثير من المُنافسين فى مجال «الزعامة» الصوفية. ومن كثرة تكرار الشيخ لمكائد هؤلاء المُنافسين، نستطيع القول أنها كانت مُشكلة كبيرة بالنسبة له ولغيره.وعلى كل حال ففى حين وصفه أعداءه بأنه كثيرالنصب و«الحبل» على الناس، فإنه وصفهم بأنهم من «مُدعى الصلاح» و«الأفاقين» و«الزوالق» و«الأعداء». انظر على سبيل المثال: الطبقات الصغرى، ص١٠١.

(٤٦) وفى ذلك يقول الشعرانى أن من أخلاق السلف الصوفى الذى يجب التأسى بها:«مُخالطتهم لمن كان عدواً لهم فى السر ويدعى محبتهم ظاهرا، وإيهامهم أن أحدهم صدقه فى دعواه المَحبَّة له، ولم يلحق لما عنده من عدم الصدق، ولا يكذبونه قط فى دعواه. وكذلك لا يمتنع قط من تقريبه إذا طلب منه التقرب، فإن ذلك يزيده عداوة وتعظيماً للفتنة. لكن يحتاج هذا المُخالط للعدو إلى حفظ جوارحه من سائر المُخالفات، لأن العدو ربما كان قصده من المُخالطة إطلاعه على عورة أخيه ليصير يهجوه بذلك فى المجالس أيام ظهورعداوته له كما هو واقع كثيراً». الشعرانى: تنبيه المغترين، ص ٥٦

(٤٧) الشعرانى: لطائف المنن ، ص ٣٣٩.

(٤٨) الشعرانى: لطائف المنن، ص١٥٠.

(٤٩) الشعرانى: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ١١٢.

(٥٠) المصدر السابق ، ص٢٢٩.

(٥١) مما قاله الشعرانى فى ذلك: «ومما أنعم الله تبارك وتعالى به على: حُسن سياستى لمن تشرب قلبه حب الدنيا من إخوانى، بحيث صار يعكس الأوراد وقراءة العلم، ويرجح الدنيا على الأخرة. فلا أقول له قطانك انسلخت من طور الفقراء إلى طور أبناء الدنيا، وإن كان ذلك حقا. وإنما أقول له: يا أخى صرت توحشنا فى المجلس. ووالله إنى أتحسر على كل مجلس فاتك، وأحب أن لا يفوت صحيفتك قط شىء من الخيرات، ونحو ذلك. وقد خالف قوم، وزجروا صاحبهم الذى انسلخ من طور الفقراء، ففجر عليهم، وذكر فى شيخه العجر والبجر، ولم يُنتفع منه بعد ذلك بشىء. فإياك ياأخى ثم إياك». لطائف المنن، ص٢٣٢.

(٥٢) الشعرانى: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص٢٣٢.

(٥٣) المصدر السابق، ص ٢٩٠.

(٥٤) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٣٣٨.

(٥٥) الشعرانى: المُختار من الأنوار فى صُحبة الأخيار، تحقيق: د. عبد الرحمن عميره، طلعت غنام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٧٣، ص ٦٤، ٧٥.

(٥٦) لطائف المنن، ص٥٥٠.

(٥٧) المصدر السابق، ص ٤٣٨.

(٥٨) الشعرانى: تنبيه المغترين، ص٧٣.

(٥٩) الشعرانى: البحر المورود فى المواثيق والعهود، ص ٨٢. وفى موضع أخر يقول: «أخذ علينا العهود: أن نحفظ حُرمة أصحاب المنافع العامة، ونقوم لهم إذا وردوا علينا وعلى الناس، كما هو مُشاهد. وذلك كالمعداوى، والإسكافى، والفران، و الطحان، والتراس، والطباخ، والجزار، والزيات، والنجار، والحداد، والحراث، والحصاد ونحوهم». المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٦٠) المصدر السابق، ص ٢٨١.

(٦١) لطائف المنن، ص ٥٥٥، ٥٥٦. وفى موضع آخر يتحدث عن إصلاح حال الفاسقين «الكتبة» فيقول: «قال المُحققون: من شرط الداعى إلى طريق الله تبارك وتعالى معرفته بطُرق السياسة قبل الدُعاء، ليدعو كل انسان من الطريق التى يسهُل عليه إنقياده له منها، فيُمهد الطريق للمدعو أولاً و لو بإرسال هدية إليه أو كسوة، أو بإطعامه الفاكهة أو الكنافة.. ونحو ذلك مما يُميل نفس ذلك المدعو إلى محبة الناصح. فإذا مال إليه بالمحبة، فحينئذ يُسارقه باعلامه بما فى تلك الكتبة من غضب الله تبارك وتعالى ومقته، وتعسير الوصول إلى رزقه، وعدم حفظه من الآفات، حتى أن صاحب الكتبة يبادر إلى سماع النصح والعمل به». لطائف المنن، ص ٢٤٧.

(٦٢) المصدر السابق، ص ٢٥٥.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٥٥١.

٦٤ يتحدث الشعرانى فى معظم الأحيان عن رموز السلطة على كافة مُستوياتهم، مُستخدماً مُصطلح «الظلمة»، ويبدو أنه نقل ذلك المُصطلح عنم سبقوه من المُتصوفة. على كل فمن الواضح أن المُصطلح كان يعكس حالة من عدم الرضى من الصوفية على نظام الحكم ورموزه.

(٦٥) للشعرانى الكثير من المقولات فى ذلك ومنها قوله «إن الحكام الآن صاروا مع الدنيا حيث ما شرقَت وغربَت» الشعرانى: البحر المورود فى المواثيق والعهود، ص ٨٢.

(٦٦) كان الشعرانى يُفسر الآية القرآنية «وأطيعوا الله ورسوله وأولى الأمر منكم» على أن أولى الأمر هم الحكام والعلماء. انظر: الكبريت الأحمر، ج٢، ص ١٠٩.

(٦٧) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٢٦٢، ٢٦٣.

(٦٨) زكى مبارك: التصوف الإسلامى، ج ٢، ص ٣٠٢، ٣٠٣.

(٦٩) لطائف المنن، ص ٢٦٣.

(٧٠) كان من الأمور الطبيعية أن تحتوى تركات المُتوفين من الصوفية وغيرهم فى العصر العثمانى على مُؤلفات الشعرانى. أما بعد ظهور الطباعة فى مصر، فإن مُؤلفات الشعرانى قد طُبع منها الكثير لعدة طبعات. إن طباعة مُؤلفاته من حيث المبدأ تعكس بقاء الإهتمام بفكره فى مصر وغيرها، وأما تكرار طبع الكتاب لمرات عديدة فإنه يعكس رواج فكره بين القُراء بل و «المُثقفين». إنظر على سبيل المثال: أرشيف الشهر العقارى: محكمة القسمة العسكرية، سجل رقم ٥٩، مادة ٢٣١، ص ٢٤٣ـ ٢٤٦، بتاريخ ١٦ رجب ١٠٦٢هـ.

(٧١) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٥٣٨.

(٧٢) المصدر السابق، ص ٥٣٩.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

(٧٥) الشعرانى: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ١١٢.

(٧٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٧٨) يتحدث الشعرانى عن ذلك قائلا: «ومما من الله تبارك وتعالى به على: عدم مبادرتى إلى سوء الظن بأحد من المسلمين، وكثرة سترى لما تحققته من عوراتهم. وذلك لأن الظن أكذب الحديث.. وقد كان سيدى أفضل الدين رحمه الله يقول: إذا رأيت انساناً بالغاً يطوف بشىء يبيعه، والناس يُصلون الجمعه، فاحمله على عذر شرعى. فإذا رأيت عالماً أو صالحاً يأخذ من الظلمة مالاً، فاحمله على أنه يُفرقه على أصحاب الضرورات بالطريق الشرعى، ولا يأكل منه شيئا. وإذا رأيت عالماً توقف عن الكتابة على سؤال مُتعلّق السلطنة، فاحمله على خوف الفتنة التى تبيح له كتم العلم أصلا، كاخراج من وظيفته التى يتقوت منها هو وعياله، أو نفيه من بلده ونحو ذلك. وإذا رأيت شخصاً يشاور امرأة فى عطفة، فاحمله على أنها من محارمه أو زوجته، أو أنها ممن لا يُخاف منها الفتنة» لطائف المنن، ص ٢١٧.

(٧٩) الشعرانى: تنبيه المغترين، ص ٤٧.

(٨٠) تنبيه المغترين، ص ١٠٤. الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٩٢.

(٨١) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٢٠١.

(٨٢) من الأمثلة التى يضربها فى ذلك قوله: «ووالله أنى لأعرف جماعة من الفقهاء كانوا يكرهونى. فمازلت أقول للناس: إنى أُحب فلاناً لدينه وخيره. فيبلغه الناس ذلك، فتقل عداوته، حتى صار من أصحابى. ولو أنى كنت قلت أكره فلاناً لقلة دينه، لكان إزداد عداوة وبغضا. وإذا أردت يا أخى أن لا تُجرىء عليك السفهاء، فلا تُجبهم إذا شتموك، ولا تقل قط لأحدهم: البُعداء عندى مثل النعل، أو أقل أو أخس. فإنهم إذا تأدبوا معك قالوا لك: وكذلك أنت الأخر عندنا، لأنهم أسفه منك بيقين وأقل حياء». لطائف المنن، ص ٢٥٦.

(٨٣) الشعرانى: البحر المورود، ص ١٤.

(٨٤) من المقولات التى قالها فى ذلك «إن سبب سفه السفيه على العالِم، قلة سياسة العالم. فلو كمُلت سياسته، لم يقع له سفه من أحد». لطائف المنن، ص ٤١٧.

(٨٥) الشعرانى: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٤٨.

(٨٦) الشعرانى: البحر المورود، ص٥٨. والواقع أن الشعرانى قد إتبع فى ذلك ما ذكره ابن عربى فى هذا الخصوص حيث يقول: «ألا ترى أن الله تعالى لما أخبر عن نفسه فى مؤاخذته إياهم [يقصد المُستهزؤن] كيف قال الله يستهزىء بهم. فماآخذهم بقولهم إنا معكم وإنما آخذهم بما زادوا به على النفاق من قولهم إنمانحن مستهزؤن. وفى الحديث مُداراة الناس صدقة. والمؤمن يُدارى الطرفين مداراة حقيقية ولا يزيد على المداراة شيئاً من الإستهزاء فيجنى ثمرته.. فالمؤمن المُدارى مُنافق لكنه ناج وفاعل خير لأنه إذا إنفرد مع أحد الفريقين أظهر الإتحاد به ولم يتعرض إلى ذكر الفريق الأخر الذى ليس بحاضر عنده، فإذا إنقلب إلى الأخر كان معه بهذه المثابة والباطن فى الحالتين مع الله عز وجل». الشعرانى: الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر، ج٢، ص٦٧.

(٨٧) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٢٦٠.

(٨٨) يرى الدكتور زكى مبارك أن الضمير «نا» فى قول الشعرانى «أُخذ علينا العهود» يُراد به الصوفية المصريون، لأن آداب.الشيخ هى آداب محلية أوحاها ظرف المكان. د. زكى مبارك: التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق، دار الكتاب العربى بمصر، ط٢، ١٩٥٤، ج٢، ص ٣٠٧.

(٨٩) الشعرانى: البحر المورود، ص ٨٢.

(٩٠) الشعرانى: الأنوار القدسية فى بيان قواعد الصوفية، ص ٢٥٢.

(٩١) الشعرانى: البحر المورود، ص١٣١، ١٣٢.

الفصل الثالث
خطاب الشعرانى للدولة

يتناول هذا الفصل خطاب الدولة[1] عند الشعرانى، من خلال تناول الإطار العام لموقفه الفكرى والسياسى من حكم - بل ووجود - الدولة المملوكية والعثمانية. و بمعنى آخر، فإن إهتمامنا الرئيسى هنا لا ينصب على رموز الدولة وموظفيها، بل على وجود الدولة نفسها، ورؤية الشعرانى لها باعتبارها دولة عادلة أو دولة ظالمة. دولة تحكم بالشريعة الإسلامية أو تحكم بغيرها. ومن ثم مدى قبول الشعرانى لها، وحكمه عليها، من خلال خطابه عنها.

وقبل الخوض فى موقف الشعرانى من الدولتين المملوكية والعثمانية، هناك بعض الملحوظات الأولية التى من المفيد عرضها هنا، مُستفيدين مما جاء بالفصل الأول، ويمكن إدراج هذه الملحوظات كما يلى:

أولاً: أن الشعرانى عاش الثلث الأول من عمره - ويمثل بالتمام ربع قرن من الزمان - فى كنف الدولة المملوكية. أما الثلثين الآخرين - وهما نصف قرن تماماً - فقد عاشهما تحت حكم الدولة العثمانية، أى أن الرجل عاش فى الدولتين وكان شاهد عيان للكثير مما حدث.

ثانياً: أن الثلث الأول من حياته، وبعض سنوات قليلة من الثلث الثانى، استغرقته مرحلة الطفولة فى قريته، فمرحلة التعليم بجامعى الغمرى والأزهر، ثم أيضاً كونه مُريداً فى الطريق الصوفى. ومن ثم فإن هذه المرحلة كانت مرحلة «الأخذ» أو التكوين العلمى والفكرى والدينى. وأما الثُلُثين الأخرين فكانا مُختلفان تماماً. لقد كان الشعرانى تلميذا، فصار أُستاذاً. وكان مُريداً، فصار شيخاً. وكان فقيراً، فصار غنياً. وكان خاملاً، فصار مشهوراً. وكان نزيلاً هنا وهناك، فصار صاحب زاوية يستقبل النزلاء فيها. ولقد تعاصر كل ذلك مع الوجود العثمانى بشكل مُلفت للنظر.

ثالثاً : أن الشعرانى - فى الثلث الأول من حياته - عاصر السنوات الأخيرة من عمر الدولة المملوكية، بما أحاطها من ضعف وإضطراب وقلق سياسى وإقتصادى وإجتماعى. ثم عاصر بعد ذلك الغزو العثمانى[2] ونجاحه واستقراره وقوته. وهذا يعنى أن الشعرانى عايش كل هذه المتناقضات وتأثر بها.

على أية حال، فطالما أن الشعرانى قد عاصر فى صدر شبابه السنوات الأخيرة من عمر الدولة المملوكية فى مصر، وعاش بقية عمره كله تحت حكم الدولة العثمانية، فمن الوارد أن يكون للأمر إنعكاساته على رأيه فى الدولتين، كأن يتحدث عن رأيه فى الوجود العثمانى بمصر، أو عن حكم الدولة العثمانية مُقارنة بحكم الدولة المملوكية، أو أن يُوضح موقفه من بعض القضايا المتعلقة بوجود هذه الدولة أو تلك.. إلخ.

والواقع أنه على الرغم من أن الشعرانى لم يكن مؤرخاً - مثل ابن اياس على سبيل المثال - ولم يكن بالتالى تشغله إهتمامات المؤرخين، فإن كتاباته الكثيرة فى التصوف - لا سيما كُتب الطبقات والعهود - قد جعلته يهتم ببعض الأمور التى عكست الكثير من مواقفه وآرائه. صحيح أن آراءه جاءت بشكل مُتفرق، وفى الكثير من الأحيان بأسلوب غير مُباشر، وأحياناً مُتناقض، لا سيما فى ظل خوفه من السُلطة، ومن ثم تكراره القول - عدا الفترة الأخيرة من حياته إلى حد ما - بابتعاده عن الأمور السياسية.. بيد أن مُهمة الباحث هى أن يُحاول جمع شُتات تلك الآراء والأفكار والمواقف، وأن يُعيد ترتيبها، وأن يكشف مضمونها، وأسباب وظروف تناقضاتها.

إن القضية الأولى التى يمكن مناقشتها هى موقفه من الغزو العثمانى ؛ وبمعنى آخر موقفه من ذلك التطور السياسى الكبير فى مصر، والمُتمثل فى سقوط حُكم و وجود الدولة المملوكية، على أيدى الدولة العثمانية التى حلت محلها.

والواقع أن الموقف الشخصى للشعرانى لا يمكن العثُور عليه بشكل مُباشر فى الفترة نفسها. وهذا أمر يمكن تبريره بأن الرجل لا يزال - فى سنة ٩٢٢ - ٩٢٣ - هـ - تابعاً فى آرائه بشكل عام لمشايخه بحكم كونه «تلميذاً» و «مريداً» لهم. و من ثم فلقد كان عليه - بل ومن مصلحته - فى مثل هذه الأمور «السياسية» أن يتبّع خطاهم ويسير فى أثرهم. ومن ثم فموقف الشعرانى من الغزو العثمانى يمكن العثور عليه أولاً: من خلال مواقف شيوخه، و ثانياً: من خلال كتاباته فى فترات لاحقة.

أما عن شيوخه، فمن الواضح أنهم كانوا من ذلك الفريق من الصوفية الذين اتخذوا موقفاً مناوئاً للحكم المملوكى لصالح العثمانيين، سواء بشكل مقصود أوغير مقصود. فالصوفية، بشكل عام، انقسموا تجاه المماليك والغزو العثمانى إلى ثلاثة أقسام: فمنهم من أيدوا المماليك فى تلك اللحظات الحرجة، وعلى رأسهم الشيخ أبو السعود الجارحى. ومنهم من اتخذوا موقفاً مُحايدا، لأن هؤلاء فى الأساس ابتعدوا عن السياسة وانهمكوا

فى أمور دينهم وتصوفهم. ومنهم من وقفوا موقفاً مُناوئاً للمماليك، وتنبأوا بقُرب زوال حكمهم على أيدى العثمانيين، ومن ثم كانوا على استعداد للترحيب بالحكم الجديد. ومن هؤلاء الشيخ أمين الدين ـ إمام جامع الغمرى ـ والشيخ عبد القادر الدشطوطى، بل والشيخ محمد بن عنان والشيخ زكريا الأنصارى. لقد كان لهؤلاء أسبابهم و دوافعهم التى دفعتهم ـ أو على الأقل أدت بهم ـ إلى ذلك(٣). وما يهمنا هنا هو القول بأن الفريق الأخير هو الذى إنضم إليه الشعرانى فى النهاية بحكم وجوده بينهم، وتتلمُذه على أيديهم، واتباعه لهم فى الطريق الصوفى. ولدينا فى تدعيم رأينا أكثر من دليل.

الدليل الأول: هو ترجمة الشعرانى للشيخ أبى السعود الجارحى. ففى حين حظى الشيخ أمين الدين، والشيخ الدشطوطى، والشيخ زكريا الأنصارى على نصيب كبير فى تراجم الشعرانى.. لم يحظ الجارحى ـ رغم شُهرته الهائلة ـ سوى على نذر يسير للغاية(٤). وإذا كان هذا يعكس طبيعة العلاقة بين الشعرانى وهؤلاء المشايخ، ويُوضح فى الوقت نفسه أن الشعرانى كان مُرتبطاً تماماً بالأنصارى وأمين الدين و الدشطوطى وابن عنان وأمثالهم؛ فإنه يعكسْ أيضاً الموقف السياسى. فالشعرانى، الذى ترجم للمجاذيب وذكر نبوءاتهم ـ كما سنرى ـ لم يذكر مطلقا، فى أى مؤلف من المؤلفات التى وقعت بين أيدينا، موقف الجارحى مع طومان باى، وتأييده للمماليك فى الحرب ضد العثمانيين. وأحسب أن الأمر لا يخلو من مغزى سياسى علينا ألا نتجاهله.

الدليل الثانى: يتمثل فى تلك الحادثة التى رواها الشعرانى باعتباره شاهد عيان لها، وهى حادثة هروب «الشريف بركات» من السلطان الغورى، ومُساعدة الشيخ محمد بن عنان له فى هذا الهروب. يقول الشعرانى: «ولما طلب الغورى الشريف بركات سلطان الحجاز ورأى منه الغدر، جاء إلى سيدى محمد رضى الله عنه بعد صلاة العصر، ونحن جلوس بين يديه، فقام له الشيخ واعتنقه. وقال الشريف: أُريد أن أهرب هذا الوقت وخاطرك معى لا يلحق بى الغورى، حتى أتخلص من هذه البلاد، فإن النوق تنتظرنى نواحى بركة الحاج. فدخل سيدى محمد رضى الله عنه الخلوة، فانتظره الشريف فلم يخرج، والوقت ضاق. فقال لى وللشيخ حسن الحديدى خادمه: استعجلا لى الشيخ.. فبعد ساعة، خرج وعيناه كالدم الأحمر. فقال اركب يا شريف لا أحد يلحقك. فما شعر الغورى به إلا بعد يومين. فتخلص إلى بلاد الحجاز. فأرسل فى طلبه فلم يلحقوه»(٥).

وقبل مُناقشة أهمية هذا الحادث لابد من الإشارة إلى أن الشعرانى لم يُحدد تاريخاً لذلك. فإذا كنا نعرف أن الشيخ محمد بن عنان قد توفى سنة٩٢٢ هـ / ١٥١٦م(٦). فيكون ذلك قد حدث قبل هذه السنة. بيد أننا نعلم أن علاقة الغورى بالشريف بركات فى سنة ٩٢١ هـ كانت ودية للغاية، وأن الشريف بركات جاء إلى مصر فى هذه السنة وأغدق الغورى عليه بشكل غير مسبوق. وعلى حد قول ابن إياس «.. ولم يقع لأحد من أجداده ولا أقاربه ما وقع له مع الملك الأشرف قانصوه الغورى. وقد بالغ فى إكرامه وتعظيمه جداً»(٧). لقد كان ذلك لأسباب سياسية فى ظل اضطراب الأوضاع علي الجبهة الشمالية. ومن ثم فمن المُستبعد تماماً أن يكون ما حدث قد حدث فى سنة ٩٢١ هـ / ١٥١٥م. والأرجح أن ذلك قد تم قبل ـ أوخلال ـ ذلك الصراع الدموى العنيف الذى وقع بين الشريف بركات وإخوته حول منصب الشرافة، وهو ما أورده ابن اياس فى أحداث سنة٩٢١ هـ / ١٥١٥م(٨).

على أية حال فإن ما ذكره الشعرانى يحمل الكثير من الدلالات. فالشيخ ابن عنان يقوم بمساعدة شريف مكة، وهو عمل ضد رغبة السلطان، ويعنى فى النهاية أن الشيخ كان مُقتنعاً بظلم الغورى، وإلا لما أقدم على ذلك. والشعرانى كان تلميذاً لابن عنان وشاهد ما حدث، بل وشارك فيه. وبحُكم اعتقاد الشعرانى فى شيخه، فمن الضرورى أن يكون قد اقتنع بما فعله، وإلا لما أورده فى كتابه مادحاً فعل شيخه. بل لقد كان ابن عنان نموذجاً مُهماً للشعرانى فى الكثير من الأمور، ونُلاحظ ذلك من حكاياته عنه وقوله فيه : «وما رأيت في عصرنا مثله» وكذلك فيما سمعه عنه من الشيخ أمين الدين و الشيخ الدشطوطى(٩). وهنا لابد أن نلاحظ الإرتباط بين أمين الدين وابن عنان و الدشطوطى، ثم كون الشعرانى تلميذاً وتابعاً لهم كلهم.

واستمراراً فى تتبع مُحيط المشايخ الذى عاش فيه الشعرانى وتأثر فيه بمواقفهم، لا يمكن تجاهل ما أورده ـ وفى كتاب الطبقات الكبرى على وجه خاص ـ عن نبوءات الصوفية بزوال دولة المماليك الجراكسة ودخول العثمانيين مصر. فالشيخ جلال الدين السيوطى يتنبأ ـ ومنذ سنة٩١٠هـ/١٥٠٤م بدخول العثمانيين مصر فى بداية سنة ٩٢٣هـ. وعندما خرج الغورى لقتال العثمانيين، أعاد الشيخ أمين الدين ـ إمام جامع الغمرى ـ التذكير بمقولة السيوطى والتأكيد عليها فى مواجهة المُنكرين، وذلك قبل هزيمة الغورى وقتله(١٠). والشيخ محمد الشربينى «أخبر بدخول ابن عثمان السلطان سليم،

قبل دخوله بسنتين. وكان يقول «أتوكم مُحلَّقين اللحاء. فكان الناس يضحكون عليه لقوة التمكين الذى كانت الجراكسة عليه»(١١). والشيخ ابراهيم بن عصيفير (ت ٩٤٢ هـ / ١٥٣٥ م) كان يقول «جاكم ابن عثمان، فكان غُز الغورى يسخرون به»(١٢). والشيخ ابراهيم أبو لحاف كان هو الآخر يتنبأ بزوال دولة المماليك «فلما قرُب زوال دولة الجراكسة، أرسل يقول للغورى : تحوَّل واعط مفاتيح القلعة لأصحابها»(١٣). والشيخ عمر المجذوب، سأله الشعرانى ـ بعد خروج الغورى للشام ـ «هل يدخل السلطان ابن عثمان مصر ؟»، فكانت اجابته «نعم، ويمر من هذا المكان، وهذا موضع فرسه». ويؤكد الشعرانى صحة نبوءة الشيخ قائلاً : «فحفظنا ذلك القول حتى دخل السلطان سليم، ووقع حافر فرسه فى ذلك الموضع الذى عيَّنه»(١٤).

والواقع أن قضية النبوءات هى من القضايا المُحيِّرة والمُثيرة فى كتابات الصوفية. وقد ينظر إليها بعض المؤرخين نظرة شك وريبة، خاصة ونحن فى عصر يخضع لمُعطيات العلم وتنبوءاته أكثر كثيراً مما يخضع لنبوءات الصوفية. بيد أن الباحث فى تاريخ تلك العصور، لابد وأن ينظر للأمور من خلال منظور آخر، يحاول به الإقتراب من طبيعة العصر واحترام تاريخه بكل خصوصياته، بعيداً عن قضية الإيمان أو الإنكار ـ الآن ـ لما كان موجوداً بالفعل. وهنا نجد أن تلك النبوءات لم تكن تنفرد بها مصر فقط، بل شاركتها فيها غيرها من البلدان العربية والإسلامية. وعلى سبيل المثال يذكر ابن طولون ـ فى أحداث شعبان ٩٢٢هـ وإبان الصراع المملوكى / العثمانى فى الشام ـ ما نصه:«رأى شيخنا المحيوى النعيمى فى المنام قائلاً يقول: فرغت البيعة، أو فرغت بيعتهم»(١٥) وهو ما يعنى انتهاء البيعة للمماليك.

إن ما أورده الشعرانى من أمر النبوءات يعكس الكثير من الأمور. فمن ناحية هو يعكس الجو الذى عاش فيه الشعرانى، ويؤكد ما قلناه بخصوص مواقف شيوخه الذين دار فى فلكهم. ومن ناحية ثانية، يعكس حقيقة أن الغزو العثمانى لمصر كان أمراً مطروحاً قبل وقوعه بعدة سنوات، ولم يكن مُفاجأة مُذهلة للمصريين بشكل عام والصوفية بشكل خاص. ومن ثم فالمواقف كانت تتحدد منذ فترة غير قصيرة. ومن ناحية ثالثة، فإن إيراد الشعرانى لهذه النبوءات يحمل قدراً كبيراً من الإيمان بها من لدنه، بحكم إعتقاده بشيوخه، وإلا لكان قد أنكر ما قالوا. إنه لم يُنكر شيئا، بل أكد صدق نبوءاتهم، وحالة الشيخ عمر المجذوب أصدق دليل على ذلك. وأخيراً فإنه على الرغم من أن

الشعرانى لم يُنكر معارضة البعض للغزو العثمانى، فإن ما أورده فى ذلك لم يتعد حالة واحدة، وهى حالة الشيخ أحمد الزواوى (ت٩٢٣ هـ / ١٥١٧ م) حيث يقول : «لما سافر الغورى لقتال ابن عثمان، جاء إلى القاهرة وقال: جئت لأرد ابن عثمان عن دخول مصر». لكن ما ذكره عن الزواوى بعد ذلك يُعد فى غاية الأهمية، لأن الأمر انتهى بمُعارضة المتصوفة للشيخ، وربما دس السم له «.. فعارضه الأولياء، فلحقته البطن، فأشرف على الموت، فحُمل إلى بلده، فمات فى الطريق»(١٦). و من المنطقى هنا القول بأن «الأولياء» الذين عارضوا الزواوى هم أولئك المشايخ الذين وقفوا ضد المماليك، والذين كانوا شيوخ الشعرانى.

صفوة القول إذن، أن المُحيط الذى تعلم فيه الشعرانى ومارس التصوف به حتى الغزو العثمانى، كان مُحيطاً مُناوئاً فى مُعظمه للدولة المملوكية، وللسلطان الغورى بوجه خاص. وحتي عندما حاول السلطان طومان باى إصلاح ما أفسده الغورى من قبل فى علاقة الدولة بهذا الفريق من الصوفية(١٧) فإن الوقت كان قد فات. لقد كانت مواقف الشيوخ قد اتُخذت وتحددت، وكان من الصعب التراجع عنها أو تغييرها، لا سيما فى ظل إفلات زمام الأمور من المماليك، وانقساماتهم الحادة على أنفسهم بعد معركة مرج دابق، وإنقلاب ميزان القوة لصالح العثمانيين. وإذا كان ذلك هو موقف الشيوخ، فماذا عن موقف الشعرانى نفسه؟.

لقد كان على الشعرانى أن يدور فى فلك شيوخه، شاء ذلك أو لم يشأ. ونقول هذا لأنه من المُحتمل أنه لم يكن يتمنى أن تصل الأمور إلى تلك الدرجة من التدهور بين شيوخه والسلطة، وربما كان لا يتمنى أن تنتصر الدولة العثمانية على الدولة المملوكية وتحتل مصر. وهذا الأمر لا يعنى الغوص فى سيكلوجية الرجل بقدر ما يعنى محاولة قراءة ما كتبه عن نفسه فيما بعد. ونكتفى هنا بالقول بأن الشعرانى كان قد مر بأزمة ما فى سنة ٩٢٣ هـ / ١٥١٧م. ففى حديثه عن مشايخه الذين تلقى عليهم وبيانه تفوقه فى دراسته يُتبع ذلك بالقول: «ولم أزل كذلك حتى ترادفت علىَّ الهموم لما بلغت فى السن إلى نحو خمس وعشرين سنة، وذلك نحو ثلاث وعشرين من القرن العاشر.. لما جاءت دولة بنى عثمان نصرهم الله»(١٨). إن تحديده لسنة٩٢٣هـ هنا هو أمر لا يخلو من دلالة، لاسيما والإرتباط واضح فى حديثه بين ما حدث له وبين دخول العثمانيين مصر من جهة، وبين تلقيه العلم على أيدى شيوخه من جهة أخرى. هذا بالإضافة إلى كونه مُريداً صوفياً حتى ذلك الوقت.

هل يعنى هذا أن الشعرانى وقع في «أزمة نفسية» أو «تناقض داخلى» فى عام ٩٢٣ هـ؟. نستطيع القول بأن هذا ما حدث. وأسباب ذلك تعود من جهة إلى أنه كان عليه - حتى ذلك الوقت - أن يكون«متّبعاً» تماماً لشيوخه فى آرائهم و مواقفهم، تلك المواقف التى لم تتسق فى قبولها للعثمانيين فى البداية، مع ما فعله العثمانيون عندما غزوا مصر، وهو ما نظر إليه الشعرانى نظرة تبرم ورفض، وربما «ندم»[١٩] لاسيما وأن دخول «سليم بن عثمان» إلى مصر قد ارتبط بـ «بداية خراب مصر» و «انقراض بياضاتها من ذوى البيوت»[٢٠]. ومن جهة أخرى تعود أزمة الشعرانى فى تلك السنة إلى ذلك «الفكر القدرى» الذى سيطر على الشعرانى طوال حياته، ووصوله بسببه أحياناً إلى حالة من الإرتباك والحيرة.

أما قدرية الشعرانى فواضحة فى كل مؤلفاته، وتعود إلى أسباب عميقة بعمق ما وصل إليه الفكر الإسلامى عامة آنذاك والصوفى خاصة من قدريه[٢١]. ولقد اتبع الشعرانى هذا النهج القدرى، وعلّل ذلك بقوله: «لأن الفعل للشىء والترك له بقضاء الله تعالى وإرادته. هذا أدب أهل الله تعالى لعلمهم بحكمة الله سبحانه فى كل واقع فى الكون». ولكن ماهى درجات وحدود هذه القدرية؟.

وهنا يُقسّمُ الشعرانى الناس إلى قسمين: أهل الله تعالى، وغيرهم. فأهل الله تعالى مُسلمون تماما، وأما غيرهم «فلا ينتهون عن ذلك إلا إذا ذُكّروا به». وهو يُعقّبُ على ذلك بالقول «وفرق بين من ترك الإعتراض إبتداء، وبين من لا يتركه إلا بعد تأمل وتفكر. واعلم أن المانع من الأدب فى ابتداء الحال الحجا وإقامة الحجة، كقوله الشرع أُمرنا أن نُنْكر أشياء وأن نقول الأوْلى ترك هذا والأوْلى فعل هذا»[٢٢].

إذن الشعرانى كان قدرياً، ومن الواضح أنه كان يعتبر نفسه مع الفريق الأول «أهل الله تعالى». لكن السؤال: كيف حدث له ذلك التناقض الذى نتحدث عنه ؟. يُجيبنا الشيخ فى موضع آخر مُستشهداً بالحديث الشريف «إذا أراد الله إمضاء قضائه وقدره، سلب من ذوى العقول عقولهم، حتى إذا أمضى فيهم قضاءه ردها عليهم»[٢٣]. فإذا عُدنا مرة أخرى إلى ما حدث له فى سنة ٩٢٣هـ من أن ذهنه كان قبلها «بحمد الله سيالا، لا يسمع شيئاً وينساه»، وأنه لم يزل كذلك حتى تغير الأمر فى تلك السنة[٢٤].. أمكننا القول أن الشعرانى حدثت له بعض الأمور التى ما كان قادراً بعقله على استساغتها، ولكنه قبلها باعتبارها «قدراً» من الله. وهذا يتأكد أيضاً من رأيه القائل بأن من حق الإنسان أن «يرضى بالقضاء لا بالمقض»[٢٥].

ومع النقطة الأخيرة نكون قد وصلنا إلى تفسير كيف وقع الشعرانى فى التناقض الداخلى. فالإيمان بالقضاء والقدر لا يعنى ضرورة أن يكون الإنسان راضياً تماماً بالمقضى به. وهكذا يمكن القول ـ ومن هذا المُنطلق ـ أنه إذا كان الغزو العثمانى هو من سبيل القضاء الذى يجب التسليم به، فإن ذلك لا يُحتِّم القبول به تمامًا.

والخُلاصة أن موقف الشعرانى من الغزو العثمانى وخطابه تجاهه، كان تابعاً لموقف شيوخه فى النهاية، رغم ما وقع فيه من تناقض داخلى حول صحة موقفه هذا. وإذا كان الشعرانى قد خرج من هذا التناقض من خلال إيمانه بالقدرية وتفسيره لها، فإن التناقض سيبقى دفيناً فى داخله، وسينمو مع الزمن، بل ـ وفى مرحلة تالية ـ سوف يتضح الموقف الحقيقى والمُختلف للشعرانى، من خلال مقارنته بين الدولتين المملوكية و العثمانية. وهكذا نصل إلى مناقشة القضية الثانية، والتى تتمثل فى خطابه للدولتين.

★★★★

إذا كانت فترة الغزو العثمانى لمصر تُمثل فى حياة الشعرانى الفترة الأخيرة من تعليمه وإنخراطه فى الطريق الصوفى، باعتباره «مُريداً»، وهو ما يعنى أنه كان لا يزال تابعاً فى موقفه من الدولتين العثمانية والمملوكية لموقف شيوخه؛ فإن السنوات القليلة التى أعقبت الغزو كانت تُمثل البدايات الأولى لظهور الشخصية المُستقلة له، ولذلك فليس من الغريب أن تشهد تلك السنوات تأليفه لكتاب «المنهج المُبين فى بيان أدلة المُجتهدين» وذلك فى حوالى (٩٢٤ ـ ٩٣٠ هـ / ١٥١٨ـ ١٥٢٣م).

ومن الواضح أن تأليف الشعرانى لهذا الكتاب ـ بعد الغزو العثمانى ـ جاء فى إطار الرد على أولئك المشايخ ـ والفقهاء منهم بالذات ـ القائلين بضعف أسانيد الإمام أبو حنيفة النعمان. وليس من العسير أن نفهم المغزى الحقيقى لهذا الموقف من بعض المشايخ المصريين تجاه مذهب أبى حنيفة ـ والتى وصلت إلى حد «الإنكار على أتباع مذهبه» لا سيما من أتباع الإمام الشافعى ـ باعتبارها شكلاً من أشكال «الرفض السياسي» للعثمانيين، وإن اتخذت شكلاً دينياً من خلال رفض المذهب الرسمى لهم«المذهب الحنفى» حتى لقد وصل الأمر ببعض الشافعية فى إنكارهم إلى القول «لا أقدر أسمع لأصحابه كلاماً»(٢٦).

ومن المنطلق نفسه، يمكننا فهم تأليف الشعرانى للكتاب نفسه فى هذا التوقيت بالذات. فبالإضافة إلى إقتناع الشعرانى الحقيقى - والتوفيقى - بآراء أصحاب المذاهب الأربعة.. كان تأليفه لهذا الكتاب بمثابة «تقديم لأوراقه» لدى الحكم الجديد، لاسيما وأن الشعرانى - الشافعى - قد مدح كثيراً فى مذهب أبى حنيفة. ومما قاله فى ذلك : « .. ومذهبه أول المذاهب تدوينا، وآخرها إنقراضاً كما قاله بعض أهل الكشف. قد اختاره الله تعالى إماماً لدينه وعباده، ولم يزل أتباعه فى زيادة فى كل عصر إلى يوم القيامة.. فرضى الله عنه وعن أتباعه وعن كل من لزم الأدب معه ومع سائر الأئمة»(٢٧).

إذن فالشعرانى، ما بعد الغزو العثمانى مباشرة وحتى سنة ٩٣٠ هـ هو رجل مؤيد للدولة العثمانية فيما يكتب، مُتسقاً مع مواقف شيوخه من قبل، مُختلفاً مع آراء بعض الفقهاء. ونحن لم نعثر للشعرانى على رأى يُخالف نوعية ذلك الخطاب فى تلك الفترة. بيد أن الموقف سيبدأ فى التطور والتغير منذ سنة ٩٣١ هـ على وجه التقريب. ونعتقد أن ذلك كان مُرتبطاً بمجموعة من الأمور، بعضها ذكرناه من قبل، وبعضها لم نذكره.

أما ما ذكرناه من قبل فيتمثل فى التحول البارز في حياة الشعرانى، بانتهائه من مرحلة التعليم، لاسيما بعد وفاة أهم شيوخه، ثم تحوله من مرحلة «التلميذ والمُريد» إلى مرحلة «الأستاذ و الشيخ» الذى يُلقن الذكر ويُعلم المُريدين، ثم بنائه زاويته. ثم هناك «القلق النفسى» الذى وقع فيه الشعرانى بعد الغزو العثمانى بسبب عدم رضاه الداخلى عن سياسة العثمانيين منذ دخولهم مصر. وأما مالم نذكره من قبل فيتمثل فى أمرين مهمين :-

الأمر الأول :- وهو يتصل بما حدث فى مصر فى عامى ٩٣٠- ٩٣١هـ / ١٥٢٣- ١٥٢٤م من عصيان أحمد باشا «المعروف بالخائن» على الدولة العثمانية، واستقلاله بمصر، وإعلانه نفسه سلطاناً عليها باسم (الملك المنصور السلطان أحمد) وأمره بأن يُدعى له فى الخطبة وأن تُسك العملة باسمه، وإحيائه التشكيلات المملوكية القديمة، واستعانته ببعض العُربان والفلاحين(٢٨).

وعلى الرغم من القضاء على الحركة الإستقلالية لأحمد باشا، فلنا أن نتصور قدر «الضجيج السياسى» الذى أحدثته بين المصريين حول إمكانية إستمرار هذا «الحُكم الجديد» - أى العثمانى - الذى تعرض بعد وفاة خاير بك لأكثر من إضطراب. وهو ما

نعتبره قد حدّ من «إندفاع» البعض فى تأييده المطلق للحكم العثمانى، لاسيما وقد أعقب ذلك صدور «قانون نامه مصر» فى السنة نفسها، وهو القانون الذى أدى إلى إحكام القبضة العثمانية على المصريين بشكل غير مسبوق. ومن الطبيعى أن يترك ذلك آثاره على الشعرانى، الذى سيُصبح أكثر قدرة على التعبير عن نفسه بصراحة.

الأمر الثانى: ـ وهو الأهم ـ ويرتبط بصداقة الشعرانى للشيخ على الخواص. لقد كان الشعرانى على علاقة ومعرفة بهذا الرجل من قبل، ولكن من الواضح أنه منذ حوالى عام ٩٣١هـ توطدت العلاقة بينهما. وأهمية الشيخ على الخواص فى حياة الشعرانى يُلاحظها ـ من أول وهلة ـ كل من قرأ مؤلفاته. ولقد أجاد الدكتور زكى مبارك الوصف حين قال : «إن الخواص، الذى عرفناه فى كتب الشعرانى، لا يقل عظمة عن سقراط الذى عرفناه فى كتب أفلاطون. والفرق بين الرجلين أن سقراط أُولع بمُخاطبة العقول، والخواص أُغرم بمخاطبة القلوب»(٢٩). وما نستطيع إضافته هو أن صداقة الشيخين، سوف تنعكس على الآراء السياسية للشعرانى وخطابه بشكل واضح، بل ولسوف يتخذ الشعرانى من الخواص وسيلة لقول آرائه، فينسبها فى غالبها إليه، لاسيما قُبيل وبعد وفاته.

على أية حال فإن موقف الشعرانى وخطابه «السلبى» من الدولة المملوكية سوف يتغير، مع بداية ثلاثينيات القرن العاشر الهجرى، وذلك للأسباب السابقة مُجتمعة، ليعود الشيخ مُتحسراً على أيامها التى ولّت. وفى مقابل هذا ـ وبطبيعة الحال ـ سيبدأ فى كيل خطاب الذم والنقد للدولة العثمانية، بشكل مباشر أو غير مباشر. ونستطيع أن نعثر على ذلك الخطاب فى الكثير من مؤلفاته التى جاءت بعد تلك الفترة.

ففى معرض حديثه عن حالة الفلاح المصرى فى أوائل ثلاثينيات القرن العاشر الهجرى، ومقارنته بما كان عليه فى العصر المملوكى، يُوجه الشعرانى نقداً عنيفاً وغير مباشر لحكم الدولة العثمانية قائلاً: «وقد كان الفلاح بقرى الريف يموت، فيجدون وراءه الجرة والقدرة والإبريق ملآناً(٣٠) ذهب بما يفضل من زراعاته، بعد وزن الخراج، ونفقة عياله وضيوفه»(٣١). كان هذا هو حال الفلاح المصرى فى العصر المملوكى، من وجهة نظر الشعرانى التى وصل إليها من خلال ما رآه بنفسه أو سمعه. وإذا أخذنا برأى الشيخ، أمكننا القول أن وضع الفلاح فى العصر المملوكى كان جيداً.

وإذا كان الأمر كذلك، فماذا إذن عن حالة الفلاح المصرى فى العصر العثمانى ؟. الواقع أن الشعرانى لم يطرح وضع الفلاح فى العصر المملوكى، إلا من أجل مُقارنته بحالة الفلاح فى العصر العثمانى، وحتى يُظهر التناقض بوضوح. وهكذا فهو يُكمل حديثه عن الفلاح فى العصر العثمانى بالقول : «فصار اليوم يُكمل خراجه بقمحه، و فوله، وشعيره، وثوره الذى يحرث عليه، وبقرته الذى يشرب لبنها. وإن فضل عليه شىء بعد ذلك أدخلوه الحبس، وربما حبسوا امرأته وأولاده، وربما زوّج الكاشف أو الأمير ابنة الفلاح لمن شاء بغير إذن أبويها، ليأخذ مَهرها ويُغلّق به الخراج. وربما كان ذلك الخراج ليس عليه، إنما هو على ناس رحلوا من البلد من كثرة الظلم الذى قاسوه، وربما كان ذلك الخراج على العاطل الذى فى البلد لم يزرعه أحد، وربما كان خراج الأرض الشراق التى لم يصعد عليها الماء»(٣٢). وأحسب أن هذا النص يوضح لنا، بالإضافة إلى موقف الشعرانى الخاص، وحقيقة التطور السلبى لأوضاع المصريين تحت الحكم العثمانى.. حقيقة خطاب الشعرانى تجاه الدولة العُثمانية مُقارنة بالدولة المملوكية، على أساس أن حُكمها هو المسئول عن هذا التطور السلبى.

وفى الإطار السابق نفسه، يذكرالشعرانى أنه سأل الشيخ الخواص عن أفعال أحد المتصوفة، فكانت إجابة الشيخ بأنه ما فعل ذلك إلا لكونه لا يدرى بحقيقة ما يُعانيه أهل بلده ـ لاسيما الفلاحين ـ من أهوال «.. ولو أنه زرع سنة واحدة طين الفلاحة، وأخذوا منه الخراج والمغارم، ولم يتركوا له شيئاً تأكله أولاده، لخرس ولم يقدر على النُطق بكلمة، ولا قدر على نظم بيت واحد». ثم تابع الشعرانى ذكر ما قاله الخواص من أن «من لم يعذر الفلاحين الآن فحكمه حكم البهائم.. وقد أدركتُ الناس فى زمن السلطان قايتباى(٣٣) يغضب أحدهم من أهل بلده، فيرحل، فتصير أهل البلاد يتقاتلون عليه، كل واحد يطلب أن يُقيم عنده يُقاسمه فى زرعه وبهائمه وماله، حتى لا يكاد يجد للغُربة طعما. فصار اليوم كل فلاح خرج من بلده، يذوب كما يذوب الملح فى الماء، ويصير لايداً فى البلاد، فلا يجد أحداً يأويه. ثم إذا رجع بعد طول الغربة، يرجع كلحاناً كالقط الأجرب، لا يجد أحداً يسعى فى رده إلى وطنه. فلا حول ولا قوة إلا بالله». ويُعقب الشعرانى على ذلك بتعقيب يعنى اتفاقه تماماً مع قول شيخه وآرائه، حين يقول : «فاعرف يا أخى زمانك، فإنه زمان ختام ذوى البيوت والمراتب»(٣٤).

ومرة أخرى يُوضح الشعرانى لنا قسوة العصر العثمانى، بالمقارنة بالعصر المملوكى، حين يتحدث عن موقف حدث معه، قائلاً :«ووقفت مرة على خلبوص المغانى وهو يُضحك الناس. فقلت له الأدب ترك هذا فى هذا الزمان، لكثرة الغم الذى فيه الناس الآن. فقال لى: بل هو المطلوب من كل عارف فى هذا الزمان. فقلت : لماذا ؟. فقال: لأنهم إذا سمعوا هذه السُخريات، إلتهوا عن ما هم فيه من الغم، وعن ما يقعوا فيه من السخط على تقديرات ربهم من المظالم، وثِقل الخراج، وإخراج صبيانهم إلى التجاريد إلى بحر الهند، وأمور يطول شرحها، ما خطرت لهم قط على بال. ولو لم يكن فى إضحاكهم إلا غيبتهم بذلك عن السخط على ربهم، لكان فى ذلك كفاية فى طلب ذلك منا ومن كل عارف»(٣٥).

ثم يمضى الشعرانى فى نقده الخطير لعصر الدولة العثمانية فى مصر قائلاً: «كان سيدى على وفا، وسيدى عبد القادر الجيلى، وسيدى مدين وغيرهم، يلبس أحدهم كل بدلة بخمسمائة دينار وأكثر، وكانوا يأكلون الأطعمة الفاخرة فى أوانى الصينى، فإنهم كانوا فى زمن يحتمل ذلك.. فأين أنت منهم يا غارقاً فى ظُلمة نفسه وهواها ؟.. يا من هو فى زمان صار الحُكام يأخذون فيه خراج الأرض البائرة، ويأخذون الخراج من الفلاح مُضاعفاً حتى يبيع بهائمه وقمحه وأوزه ودجاجه، ويصير كلاً على الناس، أو يُدخلوه الحبس عن بقية خراج العاطل فى البلد، ولا يرحمونه ولو مات هو وأهله وأولاده. فاعرف زمانك يا أضل من البهائم»(٣٦).

والواقع أن كل هذه المقتطفات من خطاب الشعرانى، تُعبر عن تطور ضخم - بل وربما ثورى - فى موقفه من الدولة العثمانية. فالصمت فى بداية الغزو قد انقلب إلى حديث جهورى يُوضح ظلم حكم الدولة العثمانية. والسكوت عن مدح الدولة المملوكية أو حتى إدانتها فى السابق، حل محلها مدح لها و«تَرَحُمٌ» على أيامها. والتبعية التامة لمن تحاملوا من شيوخه على الحكم المملوكى، يحل محله صداقة جديدة مع شيخ - وهو الشيخ الخواص - مُتعاطف للغاية مع الدولة المملوكية ومُناهض للدولة العثمانية. وسوء الحكم المملوكى، يتصاغر أمام قسوة وعُنف الحكم العثمانى.. وهكذا.

إذن لقد أصبح الشيخ فى مرحلة أشبه باستعادة «الماضى الجميل» فى مُقابل «الحاضر الذميم». وتلك سمة تعكس قدراً من المقارنة، تلك المقارنة التى تعكس بدورها قدحاً فى «الحاضر العثمانى» لحساب مدح «الماضى المملوكي». فهل أفاق الشعرانى - بعد هذه السنوات من التأييد - على صرخات المصريين من ظلم حكم الدولة العثمانية ؟. يبدو للباحث أن هذا الأمر صحيح، بشرط الوضع فى الاعتبار كل ما سبق أن ذكرناه عن حياة الشعرانى حتى سنة ٩٣١ هـ / ١٥٢٤ م ؛ أى تبعيته لشيوخه قبل استقلاله بأموره، والتناقض الذى وقع فيه فى فترة الغزو العثمانى لمصر، ثم الظروف السياسية التى مرت بها مصر حتى ذلك الوقت، وإنشائه للزاوية.

كان من الممكن أن يتحدث الشعرانى عن سوء حكم الدولة العثمانية فقط. لكنه قد آثر عقد المقارنة بينها وبين الدولة المملوكية وذلك، على ما يبدو، من أجل إظهار الفرق الكبير والتناقض الضخم. ولقد كان «الحكم» فى النهاية - وكما هو واضح - لصالح الدولة المملوكية. بيد أن الشعرانى لم يكتف بذلك، بل أعطانا المزيد من التفصيلات حول موقفه فى مؤلفاته التى كُتبت منذ أوائل ثلاثينيات القرن العاشر الهجرى، فصاعدا. ففى كتاب «الكبريت الأحمر» يصف زمانه بأنه «محل ظهور العجائب، والأحوال الرديئة. وقد استوفينا غالب الأعمال التى أهلك الله بها الأمم السالفة، والقرون الماضية. وجلت بنا نياتنا، وتحكمت عمالنا فينا بأعمالنا، وقد قرب إنشقاق الفجر الأُخروى بقوة عسكر الظلم والظلال، وقيض العلوم عن العمل بها»(٣٧).

ولقد تناثرت أمثال هذه الأقوال فى مؤلفات الشعرانى. مثال ذلك قوله : «هذا الزمان الفاتح لكل شر، والخاتم لكل خير»(٣٨). وقوله : «فإن الأمور كلها قد إنعكست إلى وراء، كما هو مُشاهد عند أرباب البصائر.. وأخذت الأمور كلها فى الطى بعد النشر». وقوله(٣٩) : «كان سيدى على الخواص يقول : اعذروا إخوانكم فى عدم صبرهم على ما يحصل لهم من الأذى فى ها الزمان، فإن الأحوال قد فسدت، و مراسم الأشياء قد تغيرت وتبدلت، واكتفى غالب الناس بالأقوال عن الأعمال، وعم البلاء كل شىء.. فبمن يقتدى المحجوب والحكم للأغلب»(٤٠). وقوله : «لأننا الآن فى دهليز القيامة، وقد خرج كل شىء عن موضوعه، ووُسد كل شىء إلى غير أهله لقرب الساعة، كما يُشاهِد ذلك من كشف الله تعالى عن بصيرته..»(٤١).

وفى هذا الإطار أيضاً فسَّر الشعرانى معنى الحديث «سيأتى على الناس زمان يصير فيه الموت تُحفة لكل مسلم»، بأن ذلك يعنى أن «الموت تُحفة من لم يصبر على مرارة الزمان، وسخط الأقدار» وقد أورد بعد ذلك ما يعنى أن زمانه ينطبق عليه هذا الوصف(٤٢). بل ولقد اعتقد الشعرانى تماما، ومنذ البداية، فى الرأى القائل بأن مصر ـ وبعد أن تعرضت لبداية الخراب مع دخول السلطان سليم، وقتله لذوى البيوت فيها ـ وسوف تخرب خراباً وسيطاً فى سنة ٩٥٧ هـ، وأنها سوف تخرب خراباً شديداً أشد من ذلك فى سنة ٩٦٧هـ »، وأنه إذا كان «الخراب الوسيط قد حدث بالفعل فى الوقت المُحدد له من قبل، فإن الخراب الأكبر سوف يحدث فى النهاية وبقيت العلامة الرابعة».

مرة أخرى يمكن القول أن خطاب الشعرانى قد تغير كثيراً جدا، بل وانقلب تماماً عما كان عليه من قبل. وإذا كان الخطاب ـ فى الأساس- فى قالب دينى، إلا أن البُعد السياسى عابق فيه بشكل لا تُخطئه عين الباحث مهما كانت إنتماءاته وأفكاره. إن«الزمان» الذى يتحدث عنه الشعرانى هو عصر «زمن» الدولة العثمانية، والصفات التى يصفه بها هى من السوء لدرجة لا يخطؤها أقل نظر، فهو زمان العجائب والفساد ونهاية كل خير وبداية كل شر، وهو عصر الغلبة والقوة.. بل وصل الأمر بالشعرانى إلى الحديث عن أن كل معطيات هذا الزمن تُشير إلى أن وقت قيام الساعة (القيامة ـ الفجر الأُخروى) قد أصبح وشيكاً !!. والشىء نفسه يمكن قوله عن «تحَكُم العمال» و «تغيُر مراسم الأشياء وتبدلها» و«خروج كل شىء عن موضوعه».. فهى كلها أمور تصب فى نقد الدولة العثمانية لحساب زمن وعُمال (حُكام) ورسوم وأشياء تعود إلى عصر الدولة المملوكية.

ومن قبيل موقفه من الدولتين المملوكية والعثمانية، ما ذكره عن رأيه فى العلوم حيث يقول : «ومن شأن العبد الفقير أن يبدأ بالأهم من العلوم التى يحتاج إلى معرفتها، ويسأل عنها، ويقدر على أن يعمل بها. لأن الزمان لا يحتمل الإشتغال بغير الأهم. وقد أخبرنى شيخنا رضى الله عنه (أى الشيخ زكريا الأنصارى) عن طريق الكشف أن العلم أرتع مكثه فى القلوب من أول سنة ثلاث وعشرين وتسعمائة. فصارت القلوب ثمنة، ولا يجد له محلاً يُقيم، لأنها مشغولة بالبلاء النازل عليها. ومن تكلم الآن فى العلم، إنما يتكلم فى علوم إكتسبها قبل السنة المذكورة»(٤٣). ولقد تكرر مثل ذلك الوصف عند الشعرانى لأكثر من مرة(٤٤) .

إذن لقد وصل الأمر فى المُقارنة بين الدولتين إلى قضية العلم. واختيار الشيخ ـ مرة أخرى ـ لسنة ٩٢٣ هـ، هو اختيار ذات دلالة سياسية فى غاية الأهمية، باعتبارها السنة التى تم فيها الغزو العثمانى لمصر. ونكاد نقول أنه لا وجه للمقارنة هنا عند الشعرانى بين العصرين والدولتين. فالعلوم المهمة إنتهى زمنها مع بدء حكم الدولة العثمانية، ولم يعد من الممكن ولا المُجدى البحث فيها أو الإستقصاء عنها، كما كان السلف يفعلون. فالجميع قد أصبحوا مهمومين من جرَّاء مُمارسات الحكم الجديد، وما أحله بالمصريين من بلاء. و هذا الرأى لم ينسبه الشعرانى لنفسه فقط، بل نسبه ـ وهذا مهم للغاية ـ للشيخ زكريا الأنصارى أيضاً. ويبدو أن الأنصارى كان قد غيَّر موقفه هو الآخر بعد الغزو. وهذا كله يعنى أن تحولات مهمة فى المواقف قد حدثت بعد التعرُف عن قُرب على طبيعة حكم الدولة الجديدة. إذن كان واقع الأمور بمثابة «صدمة» للشعرانى ولغيره فى تلك الفترة(٤٥).

وعلى الرغم من أهمية ما سبق كله، فإن القضية الأهم فى خطاب الشعرانى للدولة العثمانية إنما تمثل فى موقفه من نظام حكمها. يتحدث الشعرانى فى «لطائف المنن»، وبشكل مُقتضب، عن أن الحكم بين الناس ينقسم إلى قسمين: فهناك «حُكم بالشريعة»، وهناك «حكم بالسياسة». أما الذين يحكمون بالشريعة، فهم القضاة، وأما الذين يحكمون بالسياسة فهم «الحكام السياسيون»(٤٦).

وفى «اليواقيت والجواهر» يتحدث الشعرانى بوضوح أكثر ـ نقلاً عن ابن عربى، ودفاعاً عنه، ونشراً لفكره ـ فيقول: «اعلم أن جميع الحدود التى حدها الله، أى قدَّرها فى هذه الدار، لا تخرج عن قسمين: قسم يُسمى سياسة حِكمية بكسر الحاء، وقسم يسمى شريعة. وكلاهما إنما جاء لمصلحة بقاء أعيان المُمكنات فى هذه الدار وسلامتها من الفساد. فأما القسم الأول فطريقه الإلقاء، بمثابة الإلهام عندنا، وذلك لعدم وجود شريعة بين أظهر أهل ذلك الزمان. فكان الحق تعالى يُلقى فى نظر نفوس الأكابر من الناس الحكمة، فيحدون الحدود، ويضعون النواميس فى كل مدينة وجهة وإقليم، بحسب المزاج الذى تقتضيه طباع تلك الناحية. فانحفظت بذلك أموال الناس، ودماؤهم، وأهلوهم، وأرحامهم، وأنسابهم، وسموها نواميس، ومعناها أسباب خير.. فهذه هى النواميس الحكمية، وضعها العُقلاء عن الإلهام من الله تعالى من حيث لا يشعرون، لأجل مصالح العَالم ونظمه وارتباطه»(٤٧).

مما سبق نستطيع القول أن الشعرانى كان يرى أن نظام الحكم ينقسم إلى قسمين: حكم بالشريعة، وحكم بالسياسة. أما الحكم بالسياسة، فينبع فى الأصل من «السياسة الحِكمية» أو «الناموس الوضعى» من قبل نزول الأديان و«الشرائع الإلهية». والسؤال إذن: فماذا عن رأيه فى حالة استعمال الناس لـ «السياسة الحِكمية» فى ظل وجود«الشرائع» عامة و «الشريعة الإسلامية» خاصة ؟.

إن الاجابة على هذا السؤال نعثر عليها فيما نقله ـ ونقلاً عن ابن عربى أيضا، وكنوع من التقية حسبما نعتقد ـ حين يقول : « إنما يتعين استعمال النواميس الوضعية والقوانين السلطانية فى أيام الفترات، وذلك ليجمع الله تعالى باستعمالها شرع العالم.. وأما استعمال النواميس والقوانين فى زمن الشرائع، فلا ينبغى استعمالها إلا إن وافقت الشرائع، لأنه يُحَرَّم على كل حاكم أن يتعدى شريعة نبيه صلى الله عليه وسلم. قال تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون)»(٤٨).

إذن فالشعرانى يرى أن على الحاكم ـ أى حاكم ـ أن يحكم بالشريعة طالما كانت موجودة، وليس بالقوانين الوضعية التى يضعها السلاطين وأعوانهم. ومن الواضح أن هذا الرأى ينطبق على نظم الحكم الإسلامية عامة، ومن باب أولى نظام الحكم فى الدولة العثمانية بوجه خاص، والتى عاش الشعرانى فى كنفها معظم حياته، وكتب هذه الآراء فى عصرها، وهذا ما يتضح تماماً فيما جاء بكتابه «الجواهر و الدرر».

ففى ذكاء شديد وتقية واضحة، يتحدث الشعرانى قائلاً : «وسألت سيدى على الخواص عن قول بعض المحققين، إن الشأن الإلهى، أوالحكم، إذا وقع لا يرتفع، وأنه لابد له من قائم يقوم به ما بقيت الدنيا، ونرى الوحى والأحكام ترتفع أيام الفترات. فما حقيقة هذا الأمر الذى لا يرتفع ؟. فقال رضى الله عنه: روح الوحى إنما هو ما فيه من جمع نظام العالم. فإذا فُقدت الشرائع، فالناموس قائم مقامها فى كل عصر فُقدت فيه، وهو المُعبر عنه الآن فى دولة بنى عثمان بالقانون. لكن جواز استعماله إنما هو فى بلاد ليس فيها شرائع. أما مثل مصر والشام وبغداد والمغرب ونحوها من بلاد الإسلام، فلا يجوز استعماله فيها لأنه غير معصوم، وربما كان واضعه ملوك الكفار»(٤٩).

لقد تناول الشعرانى هنا قضية مهمة للغاية، وهى قضية الحكم بالشريعة الإسلامية، التى أُهملت واستُبعدت «فُقدت» ليحل محلها «الناموس» أو «القانون»(٥٠). ولقد كان رأى الشعرانى ـ وشيخه الخواص ـ أن هذا الأمر «لا يجوز». و هذه «فتوى صوفية» مُهمة للغاية، وتُؤكد ما قلناه من قبل، كما تعكس رفضاً عميقاً لنظام الحكم العثمانى الوضعى «الموضوع»، والذى «ربما كان واضعه ملوك الكفار». ومن ثم فأساس حكم الدولة العثمانية «باطل» لعدم انبثاقه من الشريعة الإسلامية بشكل مباشر. وأحسب أن هذا الرأى مهم للغاية، ويلتقى مع رأى بعض فقهاء مصر آنذاك، الذين اعتبروا «اليسق العثماني» هو«يسق الكُفر»(٥١). و هنا نعثر على أحد أسباب الإلتقاء الفكرى بين الصوفية والفقهاء، وهو ما سيصل إلى «الإندماج» مع نهاية القرن السادس عشر.

ربما ظهر ما أوردناه عن هذه القضية على أنه رأى كل من ابن عربى والخواص؛ وليس رأى الشعرانى. بل وربما شكك البعض فى تبنى الشعرانى لهذا الرأى من الأساس، خاصة وأن خطاب الشعرانى يحتوى من المتناقضات على الكثير، وهو ما أوضحناه من قبل، وسوف نُتابع إيضاحه فيما بعد. والواقع أننا نعتبر هذه الآراء هى آراء الشعرانى نفسه، بقدر ما هى آراء كل من ابن عربى والخواص. أما بالنسبة لابن عربى فلثلاثة أمور مهمة : ـ

أولاً: أن الشعرانى كان أحد أهم أتباع ابن عربى فى مصر، فى القرن السادس عشر. ومن ثم فقد دافع عنه فى الكثير من كُتبه، بل ووضع بعض الكتب خصيصاً لهذا الهدف، مثل : «اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر» و «الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر» و «لواقح الأنوار القدسية فى مختصر الفتوحات المكية». ومن ثم فإن الشعرانى كان تابعاً وتلميذاً لفكر ابن عربى، حتى فى شطحه الصوفى. ومن الطبيعى أن يوافق تماماً على آرائه الأخرى، ومنها قضية الحكم بالشريعة. والواقع أننا نستطيع القول أن تَبّنِى التلميذ لآراء أستاذه فى مثل تلك الحالات، لا تنفى مسئولية التلميذ أيضاً عن آراء الأستاذ.

ثانياً : أن الشعرانى، فيما نقله عن ابن عربى، إنما كان يختار ما يُريده من القضايا التى تخدم أهدافه فى النهاية، سواء فى الدفاع عن التصوف عامة، أو فى الدفاع عن تصوف ابن عربى خاصة، أو فى الدفاع عما يعتقده الشعرانى نفسه. ومن ثم فإن اختياره لتلك القضية لم يأت من فراغ، لأنها ناقشت هماً من همومه التى لم يستطع التعبير عنها مباشرة بنفسه، فآثر - كنوع من التقية - أن يتناولها من خلال أحد المتصوفة القدماء. ولقد كان ابن عربى هو أفضل مثال لديه، لاسيما وأن العثمانيين أنفسهم يحترمون ابن عربى.

ثالثاً : أن مفهوم النقل عن القدماء لدى الشعرانى، كان يعنى تفصيل ما كان مُجملاً(٥٢) وتوضيح ما يحتاج لايضاح، وذلك للإستفادة منه بعد مرور زمن طويل على تأليفه(٥٣). ولقد كان ذلك ينطبق على ما تدعو الحاجة إليه، ومنه ما قاله ابن عربى. بمعنى آخر، لم يكن النقل عند الشعرانى هو لمجرد سرد آراء القدماء فقط، بل لأن الوقت كان بحاجة إليه، بل وبحاجة إلى الإضافة عليه من خلال شرح متونه أو وضع الحواشى على المتون.. وهكذا(٥٤). ومن هذا المنطلق فإن ما نقله عن ابن عربى لم يكن جُزافا، وما أضافه إليه لم يأت من فراغ. إذن لقد أورد الشعرانى ما قاله ابن عربى لاعتقاده بأنه مفيد ومهم، ويسرى على عصره، مثلما سرى على عصور سابقة.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لما نقله الشعرانى عن ابن عربى، فإن الأمر نفسه كان فيما رواه عن الشيخ على الخواص وذلك لعدة أسباب، هى كما يلى :

أولاً : أن الشعرانى هو الذى طرح السؤال على الشيخ الخواص فى البداية، بما يعنى أن قضية الحكم «باليسق» وإهمال الشريعة كانت تؤرق فكره، وينالها سخطه ورفضه، وإلا لما طرح السؤال فى الأساس.

ثانياً : أن اختيار الشعرانى لنموذج الخواص هو اختيار مهم فى هذه الحالة، كما فى غيرها. فالرجلين صديقين حميمين، وإن كان الشعرانى قد اعتبر الخواص «سيده وأُستاذه» المُباشر. وهما يشتركان معاً فى كل الآراء، ولا نعثر على أى خلاف فى الرأى

بينهما، إلا فيما ندر ؛ فرأى الأستاذ هو رأى التلميذ فى معظم الأحوال والعكس(٥٥). وإذا كان التلميذ هو صاحب الأسئلة دائماً، فإن الشيخ هو صاحب الإجابة. وإذا كانت الاجابة من الشيخ مهمة، فإن السؤال فى حد ذاته مهماً أيضًا، لما يمثله من «رأى» لدى التلميذ الذى كانت لديه الإجابة نفسها تقريبيًا، من خلال قراءاته لابن عربى وغيره من قبل. وإن كانت فلسفة الخواص أعمق وأبعد مدى ـ رغم كونه أُمياً ـ(٥٦) حتى جعل الشعرانى كل مقولة له بمثابة «جوهرة» أو «دُرة».. فإن الشعرانى قد جعل من نفسه مسئولاً عن صياغة تلك الفلسفة ونشرها بين الناس، بعد تهذيبها بأسلوبه، بل وربما تحميلها بالهدف المنوط بها عنده. ولكل ما سبق فمن المنطقى ألا يكتب الشعرانى عن الخواص رأياً لم يقتنع به شخصيًا، بل الصحيح عندنا هو أنه ـ أى الشعرانى ـ اعتنق كل ما قال به الشيخ الخواص، ومنه رأيه فى الحكم بالقانون العثمانى.

ثالثاً : أن موقف الشعرانى من الدولة العثمانية كما عرضناه حتى الآن، يجعلنا نقبل تماماً باعتقاده فى صحة هذا الرأى ـ بل وتبنيه ـ لاسيما وأن الشيخ كان ذكياً فى فصله بين خطاب الدولة وخطاب رموز الحكم بالدولة من البشر، بل وفصله ما بين خطاب السلطان وخطاب عُمال السلطان. انظر مثلاً ما قاله عن سبب تأليفه لكتاب «تنبيه المغترين فى القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر» حيث يذكر: «وكان من الباعث الأعظم لى على تأليف هذا الكتاب، مارأيته من تفتيش جماعة مولانا السلطان سليمان بن عثمان.. على ما اختلسه العمال وغيرهم من ماله نصره الله. وما رأيت أحداً من علماء الشرع يُفتش على ما اندرس من معالم أخلاق الشريعة المُحمدية نُصرة لرسول الله (ص) كما فعل جماعة مولانا نصره الله. فأخذتنى الغيرة الإيمانية على الشريعة، وألفت هذا الكتاب»(٥٧). فهنا يتضح بجلاء رأى الشعرانى فى أن أمور الشريعة قد أُهملت وضاعت «اندرست» ولايوجد من يهتم بها من العلماء، ناهيك عن الحكام. ولا يجب أن نغفل هنا ذكاءه فى جمع المتناقضين. فجماعة السلطان «نصره الله» يبحثون على ما اختُلس وضاع من ماله، لكن أحداً منهم لا يبحث عما نُسى أو أُهمل من أمور الشريعة.

رابعاً : أن الشعرانى لو لم يقبل بهذا الرأى وغيره، أو لو أنه تراجع فيه.. لظهر ذلك فى كتابات أخرى. وهذا ما لم نعثر عليه فى مؤلفاته التى طالعناها. بل ولعل من الأجدى القول بأن الشعرانى كان بوسعه ـ فى حالة عدم اقتناعه بهذه الآراء التى نقلها عن الخواص وابن عربى ـ ألا يُوردها أساسا، أو على الأقل يُوردها فى إطار نقده ورفضه لها، وهذا مالم يحدث أيضاً(٥٨).

والخُلاصة، أن الشعرانى أورد ما أورده عن نظام الحكم العثمانى، بُناء على اقتناع تام منه به. أما اعتماده على ابن عربى والخواص، فكان نوعاً من «التقية السياسية»، بالإضافة إلى ما لديهما من آراء تتناسب وآرائه فى القضية.

★★★★

هكذا عرضنا لموقف الشعرانى من الدولتين المملوكية والعثمانية، واتضح لنا مُعارضته ونقده للثانية، و«حنينه» وسكوته الأقرب إلى المدح للأولى. وأحسب أن بعض التساؤلات تبقى مُهمة فى القضية. فهل يعنى نقد الشعرانى للدولة العثمانية ضرورة مدحه للدولة المملوكية ؟. ثم ما هى الأُسس التى بنى عليها الشعرانى نقده أو مدحه؟. وهل للوعى بمفهوم «الوطن» دور فى ذلك ؟. بل هل هناك علاقة بين موقف الشعرانى هذا، وبين قضية الوعى بهموم المصريين وقضاياهم آنذاك ؟. وأخيرا، ما العوامل التى جعلته قادراً على طرح هذه الأفكار، منذ مرحلة مبكرة، و استمراره عليها حتى وفاته ؟.

إن اعتقادنا هو أن الشعرانى مدح الدولة المملوكية، وبدرجة ربما لم يقصدها. ولكن طبيعة الغاية التى تغياها ـ وهى إظهار سوء الدولة العثمانية(٥٩) ـ قد فرضت عليه التوسل بوسيلة المقارنة. والمقارنة هنا لاتعنى أن الدولة المملوكية فى نظره كانت مثالية، بل تعنى أنها كانت أخف وطأة كثيرا، إذا ما قورنت بالدولة العثمانية. لقد كان فيها الظلم وفيها الكثير من العيوب، لكنها أيضاً كانت بها بعض المُميزات، وعلى الأقل ـ من وجهة نظره ـ كانت تحكم بالشريعة الإسلامية لا بالقانون «اليسق» الذى لايعتمد على الشريعة، بل وربما وضعه «الكفار».

ونعتقد أيضاً بأن «الحنين للماضي» ببعض مُميزاته، أمام «رفض الحاضر» بكل قسوته وعيوبه، لاسيما الشك الدينى فيه.. قد لعبا دوراً مهماً فى تشكيل آراء الشعرانى وصياغتها حول موقفه من الدولتين. فالإنسان ـ بشكل عام ـ لديه خاصية الحنين

للماضى ومدحه على حساب حاضره. أما بالنسبة للصوفية فى ذلك الوقت، فالماضى دائماً شبه مُقدس، والحاضر دائماً محل الإتهام(٦٠). والشعرانى فى ذلك لم يشذ عن معاصريه بشكل عام، والصوفية بشكل خاص(٦١). فإذا وعينا هذه الحقيقة، أدركنا أحد أسباب مدح الشعرانى للماضى (الذى كان مملوكياً فى معظمه لديه) وذمه للحاضر (الذى كان عثمانياً). وهكذا فما بين الحنين للماضى والسخط على الحاضر، وما بين استخدام وسيلة المقارنة بين الدولة العثمانية (الحاضر) والدولة المملوكية (الماضى).. جاء الموقف من الدولة المملوكية مُنحازا، ربما بدرجة لم يقصدها الشعرانى نفسه، ولكنه بالتأكيد كان يعنى ما يقول فى نقد الدولة العثمانية.

بيد أن أحكام الشعرانى لم تعتمد فقط على قضية «الحنين» وأسلوب «المقارنة». ولكنها انطلقت من قضية جوهرية لديه، وهى قضية الحكم بالشريعة الإسلامية من عدمه.

فالشعرانى بحُكم كونه قد تلقى تعليماً دينياً صرفا، وأوغل فى التصوف إيغالاً عميقا.. كانت الكثير من أحكامه تنطلق من الأساس الدينى القائل بأن كل أمور الدنيا يجب أن تدور تماماً فى إطار الشريعة الإسلامية (القرآن ـ الحديث ـ اجتهادات أهل المذاهب الأربعة ومن جاء بعدهم). وكما رأينا، كانت القضية مُقلقة، بل ومزعجة له(٦٢).

بيد أننا هنا نجد أنفسنا أمام تساؤل جديد، دفعنا إليه الشعرانى نفسه بإثارته هذه القضية. فهل يمكن القول أن عدم تطبيق الدولة العثمانية للشريعة الإسلامية ـ وفقاً لرأيه ـ سبقه من قبل تطبيق الدولة المملوكية لها ؟. لا نجد لديه إجابة واضحة عن هذا السؤال، فيما وقع تحت أيدينا من مؤلفاته. فإجابته عن الجزء الأول من السؤال واضحة وذكرناها، أما ما يتصل بالدولة المملوكية فالأمر غير واضح البته، وكل ما هنالك هو حديث عام عن الشريعة، من حيث قدسيتها وأوامرها ونواهيها ومراتبها.. إلخ(٦٣) وربما كان فى مؤلفاته التى لم نُطالعها بعد ما يُضيف الجديد إلى هذه الجزئية المهمة.

إن ما يذكره الكثير من المؤرخين والمفكرين ونعرفه، هو أن الحكم فى مصر ـ منذ عهد الطولونيين ـ قام على الغلبة والقوة، وقد استمر ذلك حتى عصر المماليك(٦٤). بل ولقد حصل العثمانيون على حكم مصر بالقوة والتغلب على المماليك. أما مفهوم الحكومة فقد أصبح مفهوماً مدنياً مع تطبيقه بعض أحكام الشريعة(٦٥).. يستوى فى ذلك

المماليك والعثمانيين. وإذا كان العثمانيون قد أحدثوا تغييرات مهمة فى مصر - لاسيما فى القضاء - فإن الحكم المملوكى من قبل كان قد أوصل الأمور إلى درجة هائلة من التدهور، خاصة فى مجال القضاء الذى أصبح الحصول على مناصبه مجالاً للتلاعب بالمشايخ المصريين، ووسيلة لابتزاز أموالهم فى صورة رشاوى(٦٦). ومن ثم فإن ما يذكره الشعرانى من نقد للدولة العثمانية، حول قضية الشريعة، لا نستطيع متابعته فيه تماما، مع بقاء علامات استفهام حول صمته فى هذه القضية بخصوص الدولة المملوكية.

إن الأمر الذى يمكن وضعه فى الإعتبار هنا، ونعتبره أحد أسباب موقف الشعرانى الناقد والناقم، هو أن الدولة العثمانية كانت قادرة على فرض قانونها و نظامها بالقوة تجاه الجميع، لاسيما بعد سنة ٩٣١ هـ (حيث صدور قانون نامه مصر)، هذا فى حين لم تستطع الدولة المملوكية فعل ذلك من قبل، خاصة تجاه الصوفية. ومن يُمعن النظر فى تراجم الشعرانى لمشايخ التصوف فى العصر المملوكى، يعثرعلى حقيقة مهمة، وهى أنه على الرغم من افتئات المماليك على المصريين، إلا أنهم كانوا يخضعون للمتصوفة في الكثير من الأحيان بشكل مثير. ولقد كان هذا الأمر مما يُرضى المتصوفة كثيراً(٦٧).

لقد كان الصوفية قادرين، فى كثير من الحالات، على إفراغ جام غضبهم على المماليك، وعلى ممارسة النهى عن المنكر، بل وعلى صب لعناتهم على السلاطين فمن دونهم، وفى وجوههم. ولقد سمع الشعرانى عن ذلك كثيرا، ورآه بعينيه أحياناً من خلال قُربه لكبار المشايخ مثل: الشيخ زكريا الأنصارى، والشيخ الديروطى، والدشطوطى وغيرهم(٦٨). ومع مجىء الحكم العثمانى تغيرت الأمور كثيراً، ولم يعد للصوفية ما كان لهم من قبل من القدرة على ممارسة النفوذ السياسى والضغوط على السلطة بكل مستوياتها، ولسوف نرى ذلك جلياً فى الفصلين التاليين. وما نُريد أن نُؤكده هنا هو أن «القهر» العثمانى للصوفية فى بداية العصر العثمانى على الأقل، كان لابد أن ينعكس على موقفهم من الدولة العثمانية. وهكذا نستطيع فهم أحد الأسس أو الدوافع المهمة التى صنعت خطاب الشعرانى ورأيه فى الدولتين المملوكية والعثمانية.



إن ما سبق يجعلنا نطرح سؤالاً آخر قد تكون له أهميته. فهل جاء خطاب الشعرانى وموقفه نتيجة وعيه ببلده، أم أن الأمر لم يرتبط عنده إلا بالوعى بأبناء بلده ؟. وربما كان بإمكاننا أن نطرح السؤال بمعنى آخر أكثر حداثة : فهل كان لدى الشيخ وعياً بمفهوم«الوطن»؟ (٦٩).

الواقع أن هناك الكثير من العبارات فى بعض مؤلفات الشيخ، والتى جاء فيها مُصطلح «الوطن». فعندما يتحدث عن سوء حالة الفلاح المصرى فى عصره، و هروبه من بلده وتركه الأرض بسبب عدم قدرته على تحمل أعبائها، ثم فشله فى إيجاد مأوى لنفسه بعد الهرب من بلدته، ومن ثم اضطراره للعودة إليها من جديد.. نجده يُتبع ذلك بالقول: «ثم إذا رجع بعد طُول الغُربة، يرجع كلحاناً كالقط الأجرب، لا يجد أحداً يسعى فى رده إلى وطنه»(٧٠).

وفى حديثه عن صفات المريد الحق، يقول أن إحداها «أن لا يحن قط إلى وطنه وبلاده وأصحابه وأولاده». وعندما يتحدث عن نفسه، مادحاً لها، يقول أن من شيمه عدم التأخر عن إغاثة الملهوف أو المكروب «كمن طلبه ظالم ليأخذ ماله، أو يُخرجه من وطنه». وفى حديثه عن تغيير المنكر ودرجاته، يذكر أن الانسان من حقه أن يُغير المنكر بقلبه فقط، إن هو خاف «من قتل، أو جرح، أو إخراج من وطن»(٧١). وفى حديثه عن الشيخ أبو الحسن الجمال يقول : «كان أصله من واسط. سكن رضى الله عنه مصر واستوطنها، ومات بها»(٧٢).

وفى إطار نقده للزمان وبيان إضطراب أموره، يُشبه من يريد إعادة الناس إلى حالة النظام، بمن يريد لم شمل الحجاج وإعادتهم إلى ما كانوا عليه من نظام أثناء حجهم «بعد أن رجعوا من سفرهم وأشرفوا على أوطانهم»(٧٣). وعندما يتحدث عن الشيخ يحيى الصنافيرى نجده يكتب: «وكان عالماً صالحاً تقصده الناس بالزيارات من سائر الأقطار»(٧٤). بل ويُورد الشعرانى الحديث الضعيف القائل :«حُب الوطن من الإيمان»(٧٥).

الواقع أن الإقتباسات السابقة تُوضح أن الشعرانى قد استخدم مُصطلح الوطن فى أكثر من مُناسبة، باعتباره المكان الذى ينتمى إليه الإنسان بالمولد أو بالسُكنى أو بالأهل

والأصدقاء، والذى فيه يُمارس الإنسان نشاطه المعهود والضرورى من أجل لُقمة العيش أو أداء أى دور أو رسالة فى الحياة ، وأن هذا الوطن قد يكون القرية أو الحى أو المدينة أو المَصر بأكمله. إنه هو «البلد» أو المكان ـ الضيق أو الواسع ـ الذى يعيش به الإنسان ويرتاح فيه ويحن إليه، ويخشى من إخراجه منه، ويُعتبر حبه له بمثابة نوع من أنواع الإيمان. إنه إذن «الوطن الدُنيوى» بكل ما تعنيه الكلمة من معان، والذى كان الشعرانى ـ على حد اعتقادنا ـ على وعى به.

فإذا كان الشعرانى على وعى بالوطن، فهل تحول هذا الوعى إلي « إيمان» بالوطن كما نعرفه الآن ؟. الحقيقة أن الإجابة على ذلك السؤال ستكون بالنفى. والنفى هُنا لا يتصل بقضية «الإنتماء أو عدم الإنتماء»، بل يعود إلى سبب آخر بعيد كل البُعد عن ذلك. فالسبب الرئيسى يعود إلى ذلك البُعد الدينى / الصوفى المتجذر بعمق عند الشعرانى، والذى أدى إلى تناقض مفهوم الوطن عنده فى النهاية، بل وإلى عدم نُضج وعيه بالوطن.

إن كل كتابات الشعرانى دارت فى دائرة السلف الذين اعتبرهم دائماً «صالحين». بل إن مُحاولاته التجديدية، التى طالما تحدث عنها، لم تخرج غالباً عن دائرة السلف فى النهاية. ولما كان مفهوم «السلف الصوفي» للوطن مفهوماً دُنيوياً ودينياً بل وأخرويا، فقد جذب هذا المفهوم الشعرانى إليه فى النهاية، ليتوزع وعيه بالوطن فى اتجاهين :«الوطن الدُنيوى» و «الوطن الدينى / الأُخروى». وإذا كان الوعى بالوطن «مصر» موجوداً فى إطار «الوطن الدُنيوى» ـ بل وعلى رأسه ـ فإن «الوطن الدينى / الأُخروى «بقى باعتباره» الحقيقة الكبري» التى تستحق الإهتمام بها، والتى تجُب ما عداها من حقائق. ولعل الإشارات التالية توضح هذه الجزئية عند الشعرانى.

ففى حديثه عن أبى العباس المرسى نجده وقد كتب: «الزاهد غريب فى الدنيا لأن الآخرة وطنه»(٧٦). بل لقد عقّب على حديث «حب الوطن من الإيمان» بالقول :«وقال بعضهم: المُراد بالوطن هنا هو الجنة، لأنها الوطن الحقيقى»(٧٧). ثم هو يورد أيضاً الحديث القائل : «البلاد بلاد الله، والعباد عباد الله، فأى موضع رأيت فيه رفقاً فأقم»(٧٨). وأخيراً فإنه يأخذ برأى الشيخ أبو المواهب الشاذلى القائل بأنه « إذا بلغ العارف الكمال فى العرفان، صار غريباً فى الأكوان، لا يعرفه إلا من أشرف على مقامه»، ثم يستشهد له ببيت شعر يقول:

وما غُربة الأوطان فى شقة النوى ولكنها والله فى عدم الشكل(٧٩)

الخلاصة أن الشعرانى كان لديه وعياً بـ «الوطن الدنيوى» ، ولكنه كان لديه إيماناً بـ «الوطن الدينى والأُخروى». والوعى بالوطن الدُنيوى طال مصر فى الأساس. أما الإيمان بالوطن الدينى والأُخروى، فكان بلا حدود ولا قيود، حيث طال كل «بلاد الله» كما طال الآخرة.

على أننا لا يجب أن نُقلل من قضية «الوعى بالوطن» لدى الشعرانى، طالما وضعنا فى اعتبارنا تلك الجذور الدينية العميقة والتراثية التى انطلق منها، وأيضاً ظروف ذلك العصر ومفاهيمه. ولعل وعى الشعرانى بهموم المصريين وقضاياهم و مشاركته لهم فيها، ودون سواهم، كان جزءاً مهماً من ذلك «الوعى» فى إحدى أهم لحظات تحوله إلى ممارسة عملية وايجابية.

وإذا كنا قد طرحنا السؤال الخاص بمدى وعى الشعرانى بهموم أبناء وطنه «المصريين» فى إطار تساؤلاتنا السابقة، فإننا سنُرجىء الإجابة عليه إلى موضع لاحق، لاسيما وأنه من القضايا الجوهرية فى مُمارسة الشعرانى لعلاقته بالسلطة و خطابه إليها. ونكتفى هنا بتأكيد وعى الرجل بقضايا أبناء «وطنه». هذا وإن كانت مُمارساته العملية وأفكاره سوف تمر بتطورات عديدة فى هذه القضية، بما يتناسب و ظروفه الشخصية من ناحية، وتطورات الأمور فى مصر من ناحية أخرى.

★ ★ ★ ★

تتبقى إذن الاجابة على السؤال الأخير حول العوامل التى جعلت الشعرانى قادراً على طرح مثل هذه الأفكار ـ حول الدولتين المملوكية والعثمانية ـ منذ مرحلة مبكرة، واستمراره عليها حتى وفاته، وبدرجة كبيرة من التناسق وعدم التناقض غير المعهودين فى خطابه السياسى. إن هذا الأمر ـ فيما نعتقد ـ يمكن فهمه من خلال تقسيم خطاب الشعرانى السياسى، من حيث فحواه ومضمونه، إلى قسمين رئيسيين:

أولاً : ـ الخطاب الخاص: وهوالخطاب الذى ذكر فيه وقائع محددة وأشخاص معينين. و لقد كان لهذا الخطاب خطورته، ولذلك لم يُقدم عليه الشعرانى فى البداية. وعندما أقدم عليه، لم يكن هذا الخطاب متناسقاً ولا صادقاً تماما، بل كان نسبياً ومُتناقضاً ومُكذباً بعضه بعضاً أحيانا. لقد كان خطابا «سياسياً» بما لهذا المصطلح من معان عند الشعرانى.

ثانياً :ـ الخطاب العام: وهوالخطاب الذى لم يذكر فيه الشعرانى أحداً من الحكام بالتحديد، بداية من السلطان فمن دونه. لذلك قال الرجل رأيه بنوع من الصراحة دون خوف. ونُلاحظ أن هذا الخطاب جاء متناسقاً ـ إلى حد كبير ـ مع بعضه البعض فى كُلياته وجُزئياته، كما أنه كان خطاباً مُستمراً وليس مُنقطعا.

وانطلاقاً من هذا التقسيم نستطيع القول بأن خطاب الشعرانى ـ وكذلك موقفه من الدولتين المملوكية والعثمانية ـ يأتى فى إطار «الخطاب العام». فهو لم يذكر أحداً بشخصه من الحكام، وإن كان خطابه قد طال الجميع بشكل عام. وهو لم يقدح فى الدولة العثمانية ـ من حيث وجودها فى مصر وحكمها لها ـ بشكل مُباشر، لا ولم يفعل ذلك فى مدحه الدولة المملوكية، بل استخدم كثيراً مُصطلح «كان». والمعنى واضح، والهدف كان من اليسير فهمه آنذاك من كل المُعاصرين من المصريين عامة والصوفية بشكل خاص، لاسيما مع تكرار الشعرانى لكلمات مثل «فافهم» و «فاتعظ» و «يا أضل من الأنعام».

صفوة القول هو أن قدح الدولة العثمانية ونقدها فى إطار الخطاب العام، وبشكل غير مباشر، ومن خلال الإعتماد على أسلوب المُقارنة مع الدولة المملوكية.. هو أسلوب الخطاب الذى لجأ إليه الشعرانى، وتمكن به من الإستمرار. ولعل صلاحية هذه الوسيلة آنذاك، هو ما جعلها تستمر وتتطور وتصل حتى عصرنا الراهن، وأزعم أننا ـ بعد التحليل وإمعان النظر ـ نستطيع العثور عليها فى الخطاب الدينى والصوفى على كل المُستويات، خاصة غير الرسمية.



هوامش الفصل الثالث

(١) هناك عدة اتجاهات لتحديد معنى «الدولة». فالبعض يرى أن الدولة تعنى التداول والتغير فى النُظم والعهود، وهو المعنى الذى جاء فى كتابات التراث الإسلامى. وهناك من يرى أنها تعنى شعباً يسكن إقليما، وتُنظم شئونه حكومة بما يتضمنه ذلك من صفات الثبات والديمومة. انظر: نصر محمد عارف: مرجع سابق، ص ٨٦.

(٢) تختلف آراء الباحثين حول ما إذا كانت السيطرة العثمانية على مصر تُعدُ بمثابة فتح أو غزو واحتلال. أما أكثرية الآراء فتقول بأنه فتح، على اعتبار أن العثمانيين كانوا مسلمين كالمصريين. والباحث يعتقد أن الوجود العثمانى كان غزوا، وأن الفتح لم يحدث إلا مرة واحدة، عندما دخل المسلمون والإسلام مصر بقيادة عمرو بن العاص. راجع للمزيد: محمد صبرى الدالى: دور المتصوفة فى تاريخ مصر، ص ٧٩.

(٣) للمزيد عن هذا الأمر راجع بحثنا سابق الذكرعن: المشايخ والغزو العثمانى لمصر، ص١٥-٢١، ٢٨، ٣٩.

(٤) راجع ترجمات الشعرانى لهؤلاء المشايخ فى كتابه «الطبقات الكبرى» الجزء الثانى، حيث ترجم لابن عنان من ص ١٠٧- ١١٠، ولزكريا الأنصارى من ص ١١١ - ١١٣، وللدشطوطى من ص ١٢٤ - ١٢٦، ولأمين الدين من ص ١٣١ - ١٣٢. هذا بخلاف عشرات - بل ومئات- الصفحات التى توزعت بين كتبه عن هؤلاء الثلاثة ولم يخل منه مؤلف له. أما الجارحى فقد وقعت ترجمته فى حوالى صفحة واحدة ما بين ص ١١٧، ١١٨.

(٥) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٠٩.

(٦) المصدر السابق، ص ١١٠.

(٧) ابن اياس: بدائع الزهور، ج ٤، ص ٤٥٧.

(٨) المصدر السابق، ص ٣٨٣.

(٩) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٠٧.

(١٠) الشعرانى: الطبقات الصغرى، ص ٢٨.

(١١) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٢٣.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(١٥) شمس الدين محمد بن طولون: مفاكهة الخلان فى حوادث الزمان، تحقيق: محمد مصطفى، القسم الثانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤، ص ٢٨.

(١٦) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣١. ومن الجدير ذكره أن هناك أيضاً من عارضوا نبوءة الشيخ جلال الدين السيوطى التى حاول الشعرانى والشيخ أمين الدين الترويج لها. على أن هذه المُعارضة لم تكن من قبيل الوقوف مع الغورى بقدر ما كانت من قبيل التشكيك فى صدق السيوطى والإنكار عليه. انظر: الطبقات الصغرى، ص ٢٨.

(١٧) نرى ذلك فى الكثير من الأمور. وفى حالتنا هذه بالذات نجد السلطان طومان يحضر الصلاة على الشيخ محمد ابن عنان بعد موته «وصار يكشف رجل الرجل ويُمرغ خدوده عليها». الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص١١٠.

(١٨) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٦٦.

(١٩) إن المُتابع لما كتبه الشعرانى يجده وقد اقترب أحياناً من رأى ابن إياس فى العُثمانيين، وما كتبه عنهم. فهو يتحدث عن أن العثمانيين عندما قتلوا الغورى، دخلت عساكرهم مصر « و صاروا يحرقون أبواب بيوت الجراكسة، ويقتلونهم، ويسبون حريمهم». الطبقات الصغرى، ص ٢٨.

(٢٠) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢١) فى تلخيص دقيق يُجمل الدكتور محمود اسماعيل مراحل تطور التصوف بايجابياته وسلبياته حتى القرن السابع الهجرى تقريباً كما يلى: «خلال القرون الستة الأولى من التاريخ الهجرى، تجلت ايجابيات التصوف حين كان نزعة للزهد والتُقى فى مبدأ نشأته، ودعوة لمقاومة مفاسد النزعة الدنيوية التى غمرت العالم الإسلامى بعد الفتوحات.. على أن هذه المفاسد التى تصدى لها المتصوفة خلال القرنين الهجريين الأولين لم تكن ذات طابع أخلاقى بقدر ما كانت تُعبرعن ظروف إجتماعية وسياسية تمثلت فى ظهوراتجاهات دنيوية على حساب الدين، وفُرقة سياسية عبرت عنها الفرق التى نشأت إبان الفتنة الكبرى.. وحين تفاقمت المشكلات السياسية والإجتماعية فى العصرالأموى، تحول التصوف من كونه نزعة فردية للزهد إلى حركة جماعية ذات أطر فكرية.. وفى القرن الثالث الهجرى إنتكست إصلاحات الثورة العباسية فتحول التصوف إلى أيديولوجية ثورية تناهض الفوضى السياسية والتسلط العسكرى وتنطوى على أبعاد إجتماعية.. تلت ذلك مرحلة شكل التصوف إبانها تياراً إنسانياً يدعو إلى التوفيق بين سائر القوى السياسية الدينية المتصارعة، بل تطلع إلى ما هو أبعد من ذلك، فاستهدف المصالحة بين الأديان.. وحين إنتكست هذه النهضة بإنتكاس الصحوة الإقتصادية -حول منتصف القرن الخامس الهجرى- تحول التصوف إلى حالة من الإغتراب، فنحى نحواً غيبيا متأثراً فى ذلك بالأفلاطونية المُحدثة.. وحين حُسم الصراع الإجتماعى فى القرن السادس الهجرى لصالح الإقطاعية العسكرية، صار التصوف أيديولوجية شعبية، وأصبح غطاء فكرياً للنظم الإقطاعية العسكرية التى ناهضت النزعات العقلانية لصالح الخرافة والشعوذة، ففشت الطرقية بمظاهرها السلبية المُعبرة عن إنحطاط الحضارة العربيةالإسلامية». وأحسب أن ما نتحدث عنه الآن إنما كان إستمراراً لما سبق تماما. انظر د. محمود اسماعيل: دراسات فى الفكر والتاريخ الإسلامى، القاهرة، سينا للنشر، ط ١، ١٩٩٤، ص ٦٩ ـ ٧١.

(٢٢) الشعرانى: الأنوارالقدسية، ج١، ص ١٣٩ وغيرها من الصفحات. وراجع أيضاً ما ذكره من أحاديث القدرية ومنها «الإيمان بالقدر نظام التوحيد، وهو يُذهب الهم والحزن» وأيضاً «القدرية الذين يقولون الخير والشر بأيدينا، ليس لهم فى شفاعتى نصيب، ولا أنا منهم ولا هم منى».
الشعرانى: البدر المنير فى غريب أحاديث البشير النذير، تعليق: عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٦، ص ٩٥، ١٠٥.

(٢٣) الشعرانى: الأنوار القدسية، ج ١، ص ١٢١.

(٢٤) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٤٦.

(٢٥) الشعرانى: الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج ٢، ص ١٤٥.

(٢٦) الشعرانى: الميزان الكبرى، ج ١، ص ٥٢، ٥٤، ٥٩، وغيرها من الصفحات.

(٢٧) المصدر السابق، ص ٥١. وقد ذكر الشعرانى: «وقد أوضحت ذلك فى خطبة كتاب المنهج المُبين فى بيان أدلة المُجتهدين».

(٢٨) راجع للمزيد: محمد بن أبى السرور البكرى: الكواكب السائرة فى اخبار مصر والقاهرة، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٥٢٣ تاريخ، ورقة ٢١ (ب). أحمد شلبى عبد الغنى: أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشات، تحقيق: د. عبد الرحيم عبد الرحمن، مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٩٧٨، ص ١٠٣. قانون نامه مصر، ترجمة وتعليق: د. أحمد فؤاد متولى، القاهرة، د. ت. ط، ص ٤ ـ ٧ من المقدمة.

(٢٩) د. زكى مبارك: التصوف الإسلامى، ج ٢، ص ٣٠٩.

(٣٠) الكلمة فى الأصل الموجود بالكتاب المنشور وردت «ورآه». ولقد اتبعنا ذلك التغيير فى بعض الكلمات الأخرى مثل «البائرة» بدلاً من «البايره».. وهكذا.

(٣١) الشعرانى: البحر المورود فى المواثيق والعهود، ص ٩١. وهنا نُذكّر بأن هذا الكتاب ـ ووفقاً لما ذكرنا فى المُلحق بآخر الدراسة ـ يعود فى تأليفه إلى حدود سنة ٩٣٣ هـ.

(٣٢) الشعرانى: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣٣) السلطان قايتباى، هو أحد سلاطين دولة المماليك البُرجية، وحكم مصر فى الفترة من (٨٧٢ ـ ٩٠١ هـ / ١٤٦٧ـ١٤٩٦ م).

(٣٤) الشعرانى: البحر المورود فى المواثيق والعهود،ص٩١. ولقد جاءت صيغة سؤال الشعرانى للخواص هكذا: «ياسيدى ايش هذا الكلام الذى لفلان فى الطريق؟». أما إجابة الشيخ فقد بدأت بالقول «يا أخى ما خلاه يتكلم إلا كونه يأكل من قتة محلوله..».

(٣٥) المصدر السابق، ص ٤٥. على أن هذا يجعلنا نتساءل عن علاقة المصريين بالتجاريد إلى بحر الهند أو علاقتهم بها. وعن مدى وجود دور عسكرى لهم فيها.

(٣٦) المصدر نفسه، ص١١١. ومن الجدير ذكره أن ما يذكره الشعرانى هنا يتناقض وما يعتقده الكثير من الباحثين فى العصر العثمانى. وعلى سبيل المثال فإن «ونتر» يتحدث عن أن ما عاناه المصريون من الحكم العثمانى كان أقل مما عانوه من الحكم المملوكى فى عقوده الأخيرة. ويحق لنا أن نتساءل: هل كان لما قاله الشعرانى مصداقية حقيقية فى الواقع المملوكى، أم أنه فقط كان محاولة لتحسين صورة الماضى فى مقابل الإساءة للحاضر الذى كان يعيشه؟. انظر:

Winter, op.cit, p. 24,25.

(٣٧) الشعرانى: الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر، ص ٢٧٧. ومُصطلح «الظلال» عند الصوفية يعنى الظُلمة. لأن الظل هو وجود الراحة، ولكن هذه الراحة بسبب عدم التعرض لنور الله الساطع القوى، وذلك بسبب الحجب. ولقد استعمله الشعرانى هنا بمعنى الظلام والإظلام. انظر: د. حسن الشرقاوى: مُعجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار، ط١، القاهرة، ١٩٨٧، ص٢٠٣.

(٣٨) الشعرانى: الأنوار القدسية، ج ٢، ص ١١٩.

(٣٩) الشعرانى: البحر المورود، ص ٩٨، ١٣١، ١٣٢.

(٤٠) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٣٤٨.

(٤١) الشعرانى: الأنوار القدسية، ج ٢، ص ٥٩، ٦٠.

(٤٢) يذكر الشعرانى أن «مُسلمى الجان» قد أرسلوا إليه بمجموعة من الأسئلة الغريبة، والتى طلبوا منه الإجابة عليها إجابات تختلف عن إجابات الفقهاء !!. وعلى أية حال فقد كان هذا السؤال هو أحد تلك الأسئلة التى أجاب عنها. الشعرانى: كشف الحجاب والران عن وجه أسئلة الجان، نُشر بإشراف: عبد الرحمن حسن محمود، القاهرة، عالم الفكر، ط١، ١٩٩٣، ص ٥، ١١٩. ومن الضرورى أن نُلاحظ أن ورود الأسئلة للشعرانى كانت فى ليلة الثلاثاء السادس و العشرين من رجب سنة خمس وخمسين وتسعمائة. وهذا يعنى أن رأى الشعرانى فى عصره لم يتغير رغم مرور الزمن.

(٤٣) انظر على سبيل المثال:ـ الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج ١، ص ١٠٣، ١٠٤. والكشف عند الصوفية هو: كشف الحجاب، ورؤية الأشياء والحقائق رؤية معنوية، لا حِسية. أى رؤيتها بعين البصيرة، لا بعين البصر، وبالنفث والروع، لا بالإجتهاد والأدلة كما هو عند علماء الحقيقة. انظر: د. حسن الشرقاوى: مصدر سابق، ص ٤٢. عبد الحفيظ القرنى: مرجع سابق، ص ١٥٢.

(٤٤) من ذلك قوله: «وغاية أهل هذا الزمان فهم ما قاله المتقدمون، لاسيما والقلوب مشغولة بالبلاء النازل والدين المائل». وقوله: «والزمان لا يحمل أكثر من ذلك كما هو مُشاهد. ولا يُكابر فى ذلك إلا أعمى القلب، لأنه مُكابر فى المحسوس». الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج ١، ص ٧٥، ٧٦.

(٤٥) نود الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من أن الأستاذ «مايكل وينتر» قد ألمح بشكل خاطف إلى أن الآراء السياسية للشعرانى يُمكن العثور عليها من مثل تلك الأقوال، إلا أنه يرى أن إشارة الشعرانى لسنة ٩٢٣ هـ «ربما» تعنى إشارة خفية «للفتح» العثمانى لمصر، بل ولقد عاد للقول بأن ذلك «غير مؤكد». والواقع أننا وبناء على ما ذكرناه فى المتن، نختلف مع وينتر فى ذلك، حيث نعتقد بأن استخدام الشعرانى لتلك السنة بالتحديد، يعنى تماماً ربطها بـ «الغزو» العثمانى لمصر. وعلى أية حال فإن ما نود قوله أيضاً - وبعد مُطالعتنا لدراسة وينتر - أنها قد طرحت الكثير من مقولات الشعرانى كما هى دون التعمق كثيراً فيما وراءها من آراء، بل و دون محاولة فهم تلك الآراء فى سياقها التاريخى أو ربطها بتطور أوضاع الشيخ الفكرية والدينية والإجتماعية والإقتصادية. ومن ثم فعلى الرغم من طرح الدراسة للكثير من القضايا التى تحدث الشعرانى عنها، إلا أنها لم تستطع - بل ولم تحاول فى أحيان كثيرة - سبر غور تلك القضايا. لقد كانت فى النهاية أشبه بـ «وصف تفصيلى» لمجموعة من آراء الشيخ، دون الدخول فى «تحليل» دقيق لها. وبمعنى آخر، كانت دراسة توضيحية أكثرمنها دراسة تفسيرية فى العمق. انظر:-

Winter,op.cit,p268

(٤٦) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٥١٧، ٥١٨.

(٤٧) الشعرانى: اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر، ج ١، ص ١٤٥، ١٤٦.

(٤٨) الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ١٤٦. والآية من سورة «المائدة» ورقمها «٤٧». أما أيام الفترات: فالفترة، عند الرازى والفيروزابادى، هى ما بين الرسولين من رُسل الله عز وجل، وقد ورد فى «مُنجد الطلاب» أن الفترة: هى الإنكسار والضعف. محمد بن أبى بكر بن عبد القادر الرازى، مُختار الصحاح، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٥١٥. القاموس المحيط، الجزء الثانى، العدد ٩، ص ١٠٥. مُنجد الطلاب، ص ٥٣٤.

(٤٩) الشعرانى: الجواهر والدرر من كلام سيدى على الخواص، وهو مطبوع على هامش كتاب الإبريز لأحمد بن مبارك، القاهرة، المطبعة الأزهرية، ١٩٢٧، ص ٢٢٦.

(٥٠) سُميت مجموعة القوانين التى حكم بها العثمانيين مصر منذ الغزو باسم «اليسق» و« القانون العثمانى». وهذا واضح فى كتاب «بدائع الزهور فى وقائع الدهور» لابن اياس. ففى ترجمته وعرضه لحكم مصطفى باشا سنة ٩٢٨ هـ يقول «ومشى على القانون العثمانى، وهو أسأم قانون». أما مصطلح «اليسق» فقد ورد لأول مرة لديه فى أحداث شوال سنة ٩٢٦ هـ عند حديثه عن قراءة رسالة من السلطان إلى الأمراء والقضاه، فيقول «وقُرىء عليهم مرسوم الخندكار، وذلك على طريقة اليسق العثماني». وعندما صدر قانون نامه مصر سنة٩٣١ هـ فإن المصريين سموه أيضاً بالإسمين السابقين، وإن كان المتصوفة قد استخدموا أيضاً مصطلح «الناموس» كاسم ثالث. انظر:

ابن اياس: مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٥٣. قانون نامه مصر: مصدر سابق، ص ٥ـ ٧ من المقدمة. ويذكر نيكورا بيلبسينو أن الياسقجي كان أحد موظفى الإدارة المركزية، وكان يتمتع بسلطة مُطلقة الصلاحيات لتسليم الأموال إلى خزانة الدولة. نيكورابيلبسينو: تنظيم الإمبراطورية العثمانية (القرنان الرابع عشر والخامس عشر)، فى كتاب: تاريخ الدولة العثمانية، إشراف: روبير مانتران، ترجمة: بشير السباعى، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٣، ج١، ص ١٧٧.

(٥١) إنظر فى ذلك:ـ ابن إياس: مصدر سابق، ج ٥، ص ٤٢٧.

(٥٢) وفى هذا الإطار يورد الشعرانى القول «ولولا حقيقة الإجمال سارية فى العالم كله، ما شُرحت الكتب، ولا تُرجمت من لسان إلى لسان، ولا وضع العلماء على الشروح حواشى كالشروح للشروح»: الشعرانى: الميزان الخضريه، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، القاهرة، مطبعة عالم الفكر، ١٩٨٩، ص ٤٧.

(٥٣) وفى ذلك يقول الشيخ «وإذا كان المؤلف أول من تكلم فى فن، احتاج ضرورة إلى من يتعقب كلامه ويستدرك عليه، لعُسر استحضار المؤلف كل ما يرد على منطوق ذلك الكلام ومفهومه حال التأليف. ولو أنه كان يقدر على ذلك، ما احتاجت الناس إلى شرح للمتون، ولا احتاجت الشروح إلى الحواشى، ولا الحواشى إلى الحواشي». الشعرانى: الميزان الكبرى، ج٢، ص ١٩٢.

(٥٤) الواقع ان الشعرانى يطرح بذلك أهمية فهم قضية الشروح والحواشى من مُنطلق جديد، بخلاف ما يفهمه عنها الكثير من الباحثين، وبشكل لا يجعلنا نُتابع تماماً رأى القائلين بأنها كانت من علامات التدهور الفكرى فى ذلك العصر. وعلى أية حال، فتلك قضية تحتاج إلى بحث خاص فى إطار دراسة «الحياة الفكرية والعلمية فى مصر فى العصر العثمانى» وهو ما نطمح إلى القيام به ـ إن شاء الله ـ فى المُستقبل.

(٥٥) من الأمور القليلة للغاية التى اختلف فيها الشيخين قضية عمل «احتراف» المتصوفة أو عدمه، وكذلك قضية ترتيب المشايخ للأوراد. ففى حين كان من رأى الخواص ضرورة احتراف المتصوفة، كان الشعرانى غير محترف بحرفة، وبقى على ذلك طوال حياته، اتباعاً لمشايخه غير المحترفين، وربما بسبب ظروفه الخاصة باعتباره شيخا، وصاحب زاوية، ومؤلفا.. إلخ. وفى حين كان الشعرانى مؤيداً لقضية ترتيب الأوراد للمريدين، فإن الخواص خالفه فى ذلك. انظر للمزيد: الشعرانى: درر الغواص، ص ٣١، ٨٠.

(٥٦) إن «أمية» الشيخ الخواص، والتى تحدث عنها الشعرانى، تجعلنا نتساءل عن مصادر معرفته بأقوال كبار الصوفية مثل ابن عربى، وعبد القادر الجيلى، وأبو اليزيد البسطامى غيرهم !!!. فكيف ومن أين استقى كل تلك الآراء، رغم كونه أُمياً ؟. وهل كان ذلك بالسماع فقط، أم كان لتلميذه الشعرانى دوره فى ذلك ؟.

(٥٧) الشعرانى: تنبيه المغترين، ص ٤.

(٥٨) الواقع أن الشعرانى كان يرفض أى قانون أو «نظام» طالما لم يكن من الشريعة الإسلامية بشكل مباشر، ومن ثم فقد ورد مُصطلحى «النظام» و «الناموس» لديه بمعنى يدل على الرفض دائما، بل والاستحقار أحيانا. ففى معرض ذمه لما يفعله بعض شيوخ عصره، من طلبهم من الناس تقبيل أيديهم وأرجلهم، يقول: «وقد رأيت من يمد يده للناس ليقبلوها، وذلك من السذاجة أو التكبر. وقد قالوا: من شأن الفقير الحذق والفطنة، فيهرب من فعل كل شيء يؤدى إلى نظام، وقيام ناموس على إخوانه». الشعرانى: لطائف المنن، ص ٥٧٣.

(٥٩) راجع حديثه عن وجود الظلمة من الولاة والمباشرين فى العصر المملوكى فى الميزان الكبرى: مصدر سابق،ج ١، ص١٧.

(٦٠) عن نقد الصوفية السابقين للزمان راجع، الشعرانى: الأنوار القدسية، ج ٢، ص ٥٥. الطبقات الكبرى: مصدر سابق، ج١، ص ٥٢، ج ٢، ص١٣، ٩٨ وغيرها من الصفحات. وهناك حديث أورده الشعرانى ونسبه للرسول (ص) يقول «أُمتى على خمس طبقات: فأربعون سنة أهل بر وتقوى، ثم الذين يلونهم إلى عشرين ومائة سنة أهل تراحم وتواصل، ثم الذين يلونهم إلى ستين ومائة سنة أهل تدابر وتقاطع، ثم الهرج الهرج، النجا النجا ». وهذا يعنى أن الزمان السابق دائماً أفضل من اللاحق. راجع، الشعرانى: البدر المنير، مصدر سابق، ص٥٤.

(٦١) عن نقد الزمان لدى الشعرانى نفسه انظر: الأنوار القدسية، مصدر سابق، ج ٢، ص٦٠، ٦١. الطبقات الكبرى: مصدر سابق ج٢، ص١٣٧، ١٣٨. البحر المورود: مصدر سابق، ص ١٣٣، وغيرها من الصفحات والمؤلفات وهى كثيرة للغاية.

(٦٢) يمكن إدراك عمق القضية عند الشعرانى من مطالعة عناوين بعض مؤلفاته ومنها: «لوائح الخزلان على كل من لم يعمل بالقرآن» و «منح المنه فى التلبس بالسنة» و «التتبع والفحص على حكم الإلهام إذا خالف النص» و« منهاج الوصول إلى علم الأصول». راجع الملحق الخاص بقائمة مؤلفات الشعرانى ، وذلك فى نهاية الدراسة.

(٦٣) راجع على سبيل المثال: الشعرانى: الميزان، مصدر سابق، ج ١، ص ٣، ١١ وغيرها من الصفحات.

(٦٤) د. محمود اسماعيل عبد الرازق: الإسلام السياسى، ص ٨٦.

(٦٥) محمد سعيد عشماوى: جوهر الإسلام، دار الوطن العربى، بيروت، ط ١، ١٩٨٤، ص١٨. وعن تطور الفكر السياسى فى مصر المملوكية من الشريعة إلى اليسق، انظر: أمين الخولى: صلات بين النيل والفولجا، القاهرة، ص٥٥ وما بعدها.

(٦٦) للمزيد راجع: ابن اياس: مصدر سابق، ج ٤، ص ١٢، ١٣، ٨٤، ٨٥، ٩١، ١٠٣ وغيرها، ج ٥، ص ٢٦، ١٦١، وغيرها من الصفحات الكثيرة.

(٦٧) انظر مثلاً قول الشيخ على وفا (٧٦١ـ ٨٠١ هـ/١٣٥٩ـ ١٣٩٨م) بما فيه من دلالة مهمة «ما دامت الملوك مُطيعة للأولياء الذين هم العلماء بالحق وأمرهم بينهم نافذ قائم، فأمرهم فالح ونظامهم صالح ونورهم واضح، و متى إنعكسوا إنتكسوا لأن الأولياء هم ورثة الأنبياء على التحقيق.. ». الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٥٢.

(٦٨) راجع على سبيل المثال فقط: الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص٢،١٤، ٤٦، ٥٢، ٦١، ٦٨، ٧٦، ٨٠، ٨١،٨٣، ٩١، ٩٤، ٩٧، ٩٨، ١١١، ١١٢، ١١٧، ١١٨، ١٣٢، ١٦٤، ١٦٥. هذا مع ملاحظة أن كل صفحة من هذه الصفحات تحمل موقفاً مُهماً وأحياناً مثيراً لشيخ من مشايخ التصوف تجاه المماليك أو سلاطينهم.

(٦٩) ربما كانت إثارة قضية الوطن هنا من الأمور السابقة لأوانها فى نظر البعض. والباحث يرى إن إثارة مثل هده الأمور هو عين الصواب. فلا يجب الإكتفاء والإنكفاء على ما تعنيه تلك المفاهيم لنا الآن بناء على ما حدث فى القرنين التاسع عشر من تحديث ومن تغريب. بل المفروض البحث فى جذورنا الفكرية وتراثنا، طالما تضمن التراث مثل هذه القضايا، حتى ولو اختلفت المفاهيم. فالإختلاف وارد طالما اختلفت المنطلقات الدينية والحضارية. ولعل الحاجة قد أصبحت ماسة بأكثر مما مضى لمثل ذلك، لاسيما فى عصر العولمة وتداعياتها الحضارية.

(٧٠) الشعرانى: البحر المورود، ص ٩١.

(٧١) انظر فى ذلك: الشعرانى: لطائف المنن، ص ٢٨٦، ٣٤٦، ٤٥٧.

(٧٢) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٨٤.

(٧٣) الشعرانى: الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج ٢، ص ٥٩.

(٧٤) الشعرانى: الطبقات، ج ٢، ص ٣.

(٧٥) الشعرانى: البدر المنير، ص ٢٢٤.

(٧٦) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص١٦.

(٧٧) الشعرانى: البدر المنير، ص ٢٢٤.

(٧٨) المصدر السابق، ص١٩٣. والحديث كما جاء عن الشعرانى «رواه أحمد وغيره».

(٧٩) الشعرانى: الطبقات الصغرى، ص ١٠٦.

الفصل الرابع
السلطان فى خطاب الشعرانى

وُلد الشعرانى فى أواخر فترة حكم السلطان قايتباى (٨٧٢ - ٩٠١ هـ / ١٤٦٧- ١٤٩٦م) وعاصر - بعد نُضجه وحتى وفاته - فترات حكم أربعة سلاطين ، إثنان فى عصر الدولة المملوكية ، هما قانصوه الغورى (٩٠٦ - ٩٢٢ هـ / ١٥٠١- ١٥١٦ م) وطومان باى الثانى (٩٢٢ - ٩٢٣ هـ / ١٥١٦ - ١٥١٧ م) واثنان فى عصر الدولة العثمانية ، هما سليم الأول (٩١٨ - ٩٢٧ هـ /١٥١٢- ١٥٢٠م) وسليمان القانونى (٩٢٧ - ٩٧٤ هـ / ١٥٢٠- ١٥٦٦م).

إن ذلك يعنى أن الشيخ قد عاصر فترات تحول رئيسية. فمن حكم السلاطين المماليك ، إلى حكم السلاطين العثمانيين. ومن عصر كان السلطان فيه يعيش بين أظهر المصريين ، إلى عصر لم ير فيه المصريين السلطان إلا عندما جاء لغزو بلادهم والإستيلاء عليها. ومن عصر كان السلطان - رغم كونه مملوكاً فى الأصل - يُمثل مصر كدولة مستقلة تتبعها الشام والحجاز وغيرها ، انطلاقاً من القاهرة «العاصمة - المركز».. إلى عصر أصبح السلطان «العثمانى» يُمثل مصر كولاية تابعة ، شأنها فى ذلك شأن أى ولاية عثمانية أُخرى أوربية أو آسيوية أو أفريقية، انطلاقاً من استانبول، التى أصبحت «المركز» وأمست القاهرة مجرد «طرف» من الأطراف. ومن عصر غلب فيه انصياع الحكام للمتصوفة ، إلي عصر غلب فيه انصياع المتصوفة للحكام ، وعلى رأسهم السلطان.

لقد عاش الشعرانى كل تلك التغيرات والتقلبات - بل والإنقلابات - عن قرب ، وفى مراحل عُمْرِية تجعله عاشها عن وعي أيضا. ومن هنا تأتى مشروعية التساؤل حول خطابه للسلطان فى الدولتين المملوكية والعثمانية ، وهل اختلف هذا الخطاب فى الحالتين؟.

★★★★

بادئ ذى بدء ، لابُد من القول بأن «السلطان» فى خطاب الشعرانى قد ورد فى إطارين رئيسيين ومُختلفين. فهناك السلطان غيرالمعروف اسمه ولا زمان حكمه ولا مكانه، بل هو «سُلطانٌ مُتخَيَّلٌ» ومُصطلح مُجرد لا يُقصد به شخص بعينه ، وإنما كان بمثابة تعبير استخدمه الشيخ فى كتاباته عندما أراد أن يُدلِّل على قيم معينة ، أو ليضرب به المَثَل فى مُخاطبته للمريدين وغيرهم. ثم هناك السلطان بإعتباره شخصاً حقيقياً حكم مصر فى فترة محددة من الزمان فى العصرين المملوكى والعثمانى ، أو حتى ما قبلهما.

أما السلطان غير المُحدد «المُتَخيَّل» فقد تباين خطاب الشعرانى تجاهه ، وذلك وفقاً لما جاء مُتفرقاً فى كتاباته. فهو أحياناً ذلك الشخص الذى يتمتع بمكانة سامية باعتباره صاحب السلطة العُليا فى البلاد ، وهو صاحب السياسة والعقل والتدبير ، وهو الذى يتولى حماية البلاد والعباد ، وهو الذى يتمتع بهيبة وجلال جعلاه مضرباً للكثير من الأمثال عنده(١).

وهو فى أحيان أخرى إنسان عادى ، لايُميزه عن غيره سوى وظيفته «.. لأن كونه مَلكاً ليس عين صورته ، وإنما هى رتبة نسبية أعطته التحكم فى العالم الذى تحت بيعته»(٢). وطالما أن الناس كلهم هم عبادُ الله، ولا فرق بينهم فى الآخرة، فإن أعظمهم حُرمة وأحقهُم بالتعظيم فى الدنيا ، هو أكثرهُم تقوى واتباعاً للرسول (ص) وليس أكثرهم جاهاً ومالاً(٣). ومن ثم فإن الصوفى الحقيقى الذى يزهد فى الدنيا هو أعلى منزلة ـ عند الشعرانى فى خطابه هذا ـ من السلطان.. «لأنه رضى عن ربه جل وعلا ، ورأى أن ما بيده من الدنيا كثيرُ على مثله. والملوك لا يرون أن ما بيدهم من الدنيا كثير ، بل يطلب أحدهم أن تكون معه مملكة غيره زيادة على مملكته ، فلم يزل فى تعب وهم وقتال وحرب»(٤). هذا على الرغم من أن المُلك الحقيقى هو لله تعالى وحده(٥).

وفى الإطار نفسه يتحدث الشعرانى، وبقدر غير هيّن من التعالى، عن رؤيته الداخلية «شهودى» لولاة الأمور. فهو يذكر أنه ـ فى داخله ـ لا يراهم فقط بالعين التى يراهم بها الناس من حيث السُلطة والعظمة، بل ينظر إليهم أيضاً باعتبارهم بشراً، جاؤا من نطفة، فعلقة، فمُضغة.. وأنهم فى النهاية سيُصبحوا ترابا، مثلهم فى ذلك مثل كل الناس(٦).

قد يبدو مما سبق أن الشيخ تحدث عن من هم دون السلاطين - أى الأمراء مثلاً - وأن الأمر لا يعدو أن يكون مُجرد «رؤية صوفية» محضة. بيد أن مُتابعة ما ذكره تُوضح ما نقوله تماماً وتُضيف إليه المزيد. فهو يُتابع ما سبق بالقول: «فعلُم أنى لا أشهد أصله فقط، ولا إمرته فقط، بل أشهدهما معاً فى آن واحد بعينين مُختلفتين. ولم تزل الأسافل ترتفع فى الأرض قديماً وحديثا، فضلاً عن الأشراف. وانظر إلى النمروذ ابن كنعان، كيف ولدته أمه بالبرية، وماتت وتركته فأرضعته نمرة[٧]. فبذلك سُمى نمروذا، ونشأ وكان منه ما كان من التجبر. وكذلك ما وقع لفرعون، وقد كان أجيراً يبيع البطيخ والخضروات فى منف لبعض المعلمين، ودعواه الألوهية بعد ذلك، مع ذمامته وصغر جسمه.. وكذلك بختنصر، مع كونه كان يتيماً بأرض بابل وأبوه حطابا، وكيف كان من أمره ما كان. وكذلك القول فى سائر الجبابرة من الملوك إلى عصرنا هذا. هُم كالتراب فى حال مُلكهم وإمرتهم. ومن هذا المشهد زهد فى الدنيا من زهد،وقالوا أف لدنيا سبقنا بها هؤلاء السفلة»[٨].

لقد وضعنا ما قاله الشعرانى فى النص السابق فى إطار الحديث عن «السلطان غير المُحدد». ورغم ذلك فقد وردت عنده بعض الإشارات ذات الدلالة. فقوله «ولم تزل الأسافل ترتفع فى الأرض قديماً وحديثا، فضلاً عن الأشراف».. هو قول ينطبق على كل السلاطين فى «الماضى والحاضر» أى حتى عصر الشعرانى. ومما يُؤكد ذلك قوله «وكذلك القول فى سائر الجبابرة من الملوك إلى عصرنا..». فكأن خطاب الشعرانى للسلطان غير المُحدد قد وجَّه نقداً غير مباشر للسلطان العثمانى. وفى الإطار نفسه يمكن أن نضع ما قاله الشعرانى - نقلاً عن ابن عربى ومُتابعة لرأيه - من أن «كل سلطان لا ينظر فى أحوال رعيته، ولا يمشى بالعدل بينهم، ولا يُعاملهم بالإحسان الذى يليق بهم، فقد استحق العزل»[٩]. وكذلك قوله : «فإذا رأيتم السلطان قد اشتغل عن مصالح رعيته وما يحتاجون إليه، فاعلموا أنه قد عزلته المرتبة بهذا الفعل، ولا فرق حينئذ بينه وبين العامة»[١٠].

وفى كل الأحوال - ووفقاً لرأى الشعرانى - فإن على الإنسان العاقل أن يبتعد عن مُصاحبة السلاطين «لأنها أولاً صحبة لغير جنس، وقد نهى العقلاء عن ذلك. لأن من يصحبهم يحتاج إلى موافقتهم. وموافقتهم لاتنضبط على الشرع، وموافقتهم فساد الدنيا

والدين. فإنهم قالوا: القُرب من السلطان كحد السيف؛ لأن مال من يصحبه ودمه بين شفتيه بإذن الله تعالى. وما لم يكن الذى يصحبه مُوافقاً لكل ما يُرضيه منه فى سائر أحواله، وإلا أدى ذلك إلى هلاكه. وأيضاً فإن دخول منازل الملوك محسود عليها، فيعملوا له الأعداء المكائد، ويرموا بينه وبين السلطان، حتى يصير من أعدائه »[11] . ومن هذا المُنطلق يذكر الشيخ الأحاديث التى حثت على البُعد عن السلاطين[12].

والواقع أن ما سبق ربما يُشير إلى أن خطاب الشعرانى للسلطان ـ غير المُحدد لا فى الزمان ولا المكان ـ كان خطاباً متناقضاً تماماً فى ظاهره؛ فبعضه كان مادحا، و بعضه كان قادحا. بيد أن إمعان النظر فى جوهر هذا الخطاب يُوضح غير ذلك. إن «خطاب القدح» قد حظى على مساحة لا تقل عن «خطاب المدح» بل وتتفوق كثيراً عليها. كما أن عباراته جاءت أكثر وضوحا، بالإضافة إلى أن بُعده «الدُنيوى» قد وقف جنباً إلى جنب مع بُعده «الأُخروى». وأخيرا، فعلى الرغم من أن هذا الخطاب فى مُجمله ينضوى فى إطار «الخطاب العام» الذى تحدثنا عنه من قبل، فإنه كان حُراً إلى حد كبير، وفيه عَبَّر الشيخ بصراحة عن رُؤيته المجردة من أية تأثيرات للسلطان.. أىّ سلطان.

وهكذا يُمكن القول بأن هذا القسم من الخطاب كان «خطاباً وسطاً» يجمع إلى حد كبير بين قواعد الدين ومُتطلبات الدنيا. ففى الشق الأول نجد الشعرانى وقد حاول أن يُوائم بين قواعد الدين الإسلامى ـ التى تدعو إلى طاعة أولى الأمر فيما ليس فيه معصية لله، واحترامهم فى إطار كونهم بشراً يُخطئون ويُصيبون ـ وبين فلسفة التصوف فى التعامل مع السلطان آنذاك ـ والتى جمعت بين ما سبق، وبين تلك النظرة المُتعالية أحياناً تجاه الحاكم، على اعتبار أن الصوفى ـ فى النهاية ـ هو أفضل حالاً فى الدنيا والآخرة منه. أما فى الشق الثانى، فقد حاول الشيخ أن يُوائم بين ما سبق وبين أمور الدنيا، والتى لم يتغافل عن أهميتها فى يوم من الأيام. وبُناء على ذلك، أحسب أن الشعرانى لم يكن متناقضاً فى هذا القسم من خطابه للسلطان.

وأما السلاطين المُحَدَدِى الأسماء «الحقيقيين» فى كتابات الشعرانى فيُمكن تقسيمهم إلى قسمين رئيسيين: سلاطين تحدث عنهم الشيخ ولم يعش فى عصورهم،

وسلاطين تحدث عنهم و عاصرهم. ولما كُنا نهتم هنا بخطاب الشعرانى للسلطان الذى عاش فى عصره، فإن هذا يعنى بداهة أننا سوف نتناول خطابه لأولئك الذين عاش فى فترات حكمهم (أى سلاطين القسم الثانى وهم الغورى، وطومان باى، و سليم الأول وسليمان القانونى)، هذا وإن كنا سنحاول بين الحين والآخر البحث عن مدى تأثر خطابه بما سمعه أو قرأه عن هؤلاء السلاطين الذين لم يعاصرهم.

★★★★

إن خطاب الشعرانى للسلطان المملوكى، لا نستطيع العثور عليه إلا من خلال مؤلفاته. بيد أن كل ما وصل إلى أيدينا منها، إنما كتبه الشيخ خلال العصر العثمانى. وأحسب أن هذه مشكلة ليست بهيّنة، لاسيما وأن العصر الجديد «العثمانى» لابد وأن يترك بصماته على تلك المؤلفات، بما فيها من آراء سياسية وخطاب تجاه سلاطين الدولة المملوكية «البائدة»، ناهيك عن أن الشعرانى نفسه كان لا يزال فى مرحلة شبابه المُبكر، ومن ثم فعلاقته بالسلطان وخطابه إليه لم يكونا قد اتضحا تماماً بعد.

وهكذا فعلى الرغم من وجود خطاب للشعرانى للسلطانين المملوكيين (الغورى وطومان باى) إلا أن مساحة هذا الخطاب ضيقة للغاية، ناهيك عن أن الأمر لا يخلو من عقبات من أجل فهم حقيقة هذا الخطاب. فلو حاولنا فهمه بشكل مباشر ـ وفى إطاره العام فقط ـ لربما خرجنا بنتائج تختلف عما إذا قرأناه فى إطار الظروف التى كُتب فيها، ومن ثم فلابد من مُراعاة تأثيرات عامل الزمان فى الخطاب. ويُدعم هذا ما ذكره الشيخ حين قال : «.. إن كُل وقت له كلام جديد غير الأخر»(١٣). بل ولقد عاب بنفسه على من يتناولون خطاب المتصوفة «و يذكرون عنهم كل ما يجدوه من كلامهم و أحوالهم، ولا يُفرقون بين ما قالوه أو وقع منهم فى حال البداية، ولا بين ما وقع منهم فى حال التوسط والنهاية»(١٤).

على أية حال، فسوف نُحاول تناول القضية من خلال استيضاح رأى الشعرانى فى حكم السلاطين المماليك عامة، ثم رأيه فى حكم الغورى وطومان باى؛ ذلك الرأى الذى جاء فى الأساس من خلال بعض تجاربه معهما، وكذا مما سمعه عنهما. هذا مع الوضع فى الإعتبار موقفه من الدولتين المملوكية والعثمانية، وكذلك تأثيرات العصر الجديد «العثمانى» على خطابه ومواقفه.

فمن الواضح لدينا أن الشعرانى كان يرى فى الكثير من السلاطين ـ قبل الغورى ـ نموذجاً للسلاطين الصالحين، وذلك بُناء على ما قرأه أو سمعه من شيوخه. فصلاح الدين الأيوبى «كان من الصالحين»، بُناء على ما تعلمه من شيخه زكريا الأنصارى(١٥). والسلطان بيبرس كان أيضاً كذلك، بُناء على ما قرأه من كتابات ابن عربى(١٦). والأمر كذلك بالنسبة للسلطان قايتباى «قايدباى»(١٧). صحيح أن البعض من أُولئك السلاطين ـ ووفقاً لرأى الشعرانى ـ كانوا يظلمون الناس أحيانا، ولكنهم كانوا على إستعداد دائماً لقبول نُصح شيوخ الصوفية، والتراجع عن ظلمهم، والإعتراف بذنوبهم بين أيديهم(١٨). وفى هذا الإطار يُمكننا فهم قوله بأنه أدرك مجموعة من الشيوخ، الذين كان الأمراء والملوك «يَتبرَكُون بهم، ويُقبلُون بطون أقدامهم»(١٩). ناهيك عن زيارات الملوك لهؤلاء المشايخ وإنعاماتهم عليهم.

ونستطيع القول بأن المتصوفة حتى ذلك الوقت ـ خاصة شيوخهم الكبار ـ كانوا قد أرسوا مجموعة من الأُسس فى علاقاتهم بالسلطان وخطابهم إليه. «فملوك الدنيا مُحتاجون لملوك الآخرة»(٢٠). وملوك الآخرة هنا هُم الصوفية، بل وهم السلاطين الحقيقيين فى الدنيا(٢١). و«مادامت الملوك مُطيعة للأولياء، فأمرهم فالحُ و نظامهم صالحُ»(٢٢). بمعنى أن نجاح وصلاح حكم السلطان مُرتبط فى النهاية بطاعة الصوفية.

عاش الشعرانى بين هؤلاء الشيوخ، وسمع عنهم، وشاهد منهم الكثير فى علاقاتهم بالسلاطين. لقد كان الوسط الذى عاش فيه ـ حتى شبابه المُبكر ـ وسطاً مُحافظاً تعليمياً ودينياً إلى حد ما، لكنه كان غير محافظ فى علاقته بالسلطة. فهو وسطٌ يقدح فى السلطان رأساً أكثر بما يمدحه، ويصُب اللعنات على حكمه، من وراء ظهره أو فى وجهه. ومن الطبيعى أن يكون الشعرانى قد تأثر بذلك كله فى خطابه للغورى وطومان باى.

لقد رأى الشعرانى السلطان الغورى رأى العين فى فترة مبكرة من حياته، عندما كان فى صُحبة الشيخ محمد بن عنان (ت ٩٢٢ هـ / ١٥١٦م)، حيث يذكر: «وقد رأيتُ بعينى السلطان الغورى وهو يُقَبل يدى سيدى محمد بن عنان»(٢٣). ثم رآه مرة أخرى

عندما ذهب إلى القلعة بصحبة الشيخ أبى الحسن الغمرى «فى شفاعة». ولقد جاء حديث الشعرانى عن الغورى فى هذه المرة مادحاً «فقام للشيخ وعضده من تحت إبطه، وقال: ياسيدى عزتنى فى هذا النهار. فإنى ومملكتى كُلها لا تَفى حق طريقك»(٢٤). بل لقد وصل الأمر إلى أن ذهب الشعرانى بنفسه فى قضاء بعض «المصالح» من السلطان الغورى، ومن ثم جالسه(٢٥). ومن الواضح هنا أن الشيخ قد استفاد من علاقة شيوخه بالغورى، حيث اصطحبوه معهم لأكثر من مرة «لحضرة» السلطان، وأن السلطان قد أصبح يعرفه، بل وقبِل شفاعاته ـ رغم صغر سنه ـ إكراماً لشيوخه على ما يبدو. هذا علي الرغم من أن الشعرانى نفسه قد اعتبر الأمر يعود إلى نجاح شخصى لأنه «معدود من طاعة الملوك لى»(٢٦).

وأياً ما كان الأمر، فإن ما نُريد أن نستنتجه مما سبق هو أن الشعرانى «الشاب» انتهى به الأمر بالتردد على القلعة ـ حسبما يذكر ـ من أجل قضاء حاجات بعض الناس. وبدون شك لم يكن الشعرانى ليقبل الإقدام على القيام بذلك ما لم يكن قد رأى أن هذا العمل مشروعاً ـ أى حلالاً ـ وأن الغورى ليس من السلاطين التى حثت «عهود» المتصوفة على البُعد عنهم وتجنبهم. فى الوقت نفسه، لم يكن الشيخ بقادر على النجاح فى مهامه «الخيرية» ما لم يكن لديه قدراً كافياً من احترام السلطان، سواء فى خطابه إليه أو فى أفعاله نحوه، وسواء فى حضوره أو فى غيبته.

وإذا كان المليجى يذكر أن الغورى كان «يُحب الشيخ عبد الوهاب الشعرانى محبة تامة ويعتقده اعتقاداً جازماً به فى صلاحه وولايته» وأنه، بسبب ذلك ولأجله، أهدى له سجادة وشاشاً أرسله سلطان الهند...(٢٧) إذا صح ذلك، فإنه يُؤيد أن رأى الشعرانى الحقيقى فى الغورى كان جيدا، حتى أنه وافق على قبول هديته، بل ووافق على أن يرتدى بعض ملابسه بعد موته، وأن يُهدى بعضها إلى المُقربين للغاية منه(٢٨). ولعل ذلك هو ما جعل المليجى يمدح فى الغورى ويذكره على أنه «مولانا السلطان قنصوه الغورى طاب ثراه». بل ويتحدث عن أنه «كان عالماً أديباً نبيهاً شاعراً لبيباً صيتاً داخلاً يُحب الصوت الحسن مع الدخول، ويتأذى من سماع الخارج». بل وعندما يتحدث عن

موقف الصوفية منه، فإنه يقول بأسى «واجتمع رأى الأولياء بمصر على خلعه وإتيانهم بغيره، وكان السبب فى ذلك جور جلبانه وحاشيته، لا جزى الله الحاشية السوء خيرا»(٢٩).

صفوة القول إذن أن النُتف القليلة التى أوردها الشعرانى عن علاقته بالغورى، إبان حياته وحكمه، تجعلنا نُرجح القول بأنه اعتبره من «السلاطين الصالحين»، وأن خطابه إليه كان خطاباً غير متعال بالمرة. فهل استمر الأمر على ذلك بعد موت الغورى ونهاية دولته؟.

لدينا عدة إشارات مُهمة فى هذه القضية، وكلها تعبر عن مدى تغير خطاب الشعرانى تجاه السلطان الغورى. الإشارة الأولى: يتحدث فيها عن أن الشيخ عطية الإبناسى كان قد سأل من الشيخ جلال الدين السيوطى الذهاب للغورى، لقضاء أمر ما له «حاجة»، وأن السيوطى قد رفض ذلك خوفاً من احتجاب الرسول (ص) عنه فى اليقظة !!(٣٠). والأمر اللافت للإنتباه هنا، هو أن الشعرانى لم يُعلق على ما سمعه، بل إن السياق الذى أورده فيه يَدُل على موافقته عليه تماما. ووفقاً لذلك يكون الشيخ قد طور ـ بل غير ـ موقفه من الغورى، لاسيما وأن كون الاجتماع به مما يحجب رؤية الرسول (ص) فى اليقظة أو فى المنام ـ ووفق آراء الشعرانى ـ تجعله «سلطاناً ظالماً»(٣١).

أما الإشارة الثانية : فقد وردت فى أثناء حديثه عن محاولات الغورى البحث فى الأثارالقديمة عن كنوز «بفتح المطالب». وهنا نجد الشعرانى يقول: «ثم إنه لا يشتغل بحُب ذلك عن الله تعالى إلا من مَقَتَهُ الله تعالى، وطرده عن بابه. مع أن أصحاب الكنوز قد أخذوا العهد على جميع الخُدام المُوكلين بها، أنهم لا يفتحون ذلك المطلب قط لمن تديًن بدين الإسلام، إلا إن كفر بالله تعالى. فإن صح أن أحداً انفتح له ذلك المطلب، فلا يكون إلا بعد كُفره بالله تعالى». ثم يتحدث عن استهزاء القائمين على هذا الأمر بمن يطلب منهم ذلك، حتى لو كان من الحكام. ويُتبع ذلك بالقول: «كما وقع مع السلطان الغورى فى المدينة المُسماة بعين شمس بالقرب من القاهرة». والواقع أن المجىء باسم الغورى فى هذا السياق، إنما يُعبرعن « شُبهة» الشعرانى فى تدينه. ثم إن الإستخفاف به، والتهكُم

عليه باستخدام تعبير مُضحك، هو أمر لا يخلو من دلالة أيضا. وهذا الأمر لم يتكرر عند الشيخ تجاه أحد من رموز السلطة، إلا فى مرة أخرى غير هذه المرة، ناهيك عن عدم استخدامه تجاه أى سلطان آخر غير الغورى، على حد علمنا(٣٢).

أما الإشارة الثالثة: فقد كانت أكثر وضوحا. فعندما يتحدث الشعرانى عن «مُجاهداته» ومُمارساته الصوفية إبان شبابه المبكر، نجده يقول: «وكنت لا أمُر فى ظل عمارة أحد من الولاة. ولما عمل السلطان الغورى الساباط الذى بين مدرسته و قبته الزرقاء، كنتُ أدخُل من سوق الوراقين وأخرُج من سوق الشُرب (الشَراب)، ولا أمُر تحت ظله. وكذلك الحُكم فى جميع عمارات الظلمة»(٣٣).

إننا فيما سبق أمام موقف جديد - إلى حد كبير - من الشعرانى تجاه الغورى. ومن الواضح أن هذا الموقف يرتبط بالعصر العثمانى؛ أى بعد سقوط الدولة المملوكية ووفاة الغورى. لقد أصبح الشعرانى إذن يعتبر الغورى ممن يُشك فى تَدَيُّنهم، ومن «الظلمة» - بل على رأسهم - ومن ثم لا يجوز للصوفى الحقيقى أن يحتك به، بل ولا يجوز له حتى المرور من تحت المظلة التى أقامها لعموم الناس، لتقيهم حرارة الشمس!!. وإذا قُلنا أن الشيخ قد تأثر فى ذلك بآراء جده على الأنصارى، وكذا بآراء المحافظين من شيوخه؛ فإن السؤال يبقى: لماذا لم يظهر ذلك الأمر فى حياة الغوري نفسه، بل بعد وفاته ونهاية دولته، ومجىء حكم الدولة العثمانية ؟. وهل كان الغورى «عادلاً» فى حياته و «ظالماً» بعد موته ؟. أم أن الشيخ نفسه هو الذى غير موقفه وخطابه بسبب تغير الظروف ؟!. أم أنِ الأمر كله بمثابة شطح صوفى ؟!.

إن من الأمور المعروفة بين الباحثين، أن الغورى فى معظم سنوات حكمه كان قاسياً على المصريين سواء فى فرض الضرائب، أو فى التلاعب فى العُملة، والإعتداء على الأوقاف، وغير ذلك من الأمور(٣٤) التى حاول من خلالها جمع أكبر قدر من الأموال اللازمة ؛ أولاً : لتلبية الإحتياجات المالية المتنامية للدولة، بسبب الأخطار الخارجية العسكرية والإقتصادية على الجبهتين الشمالية (الصفويين ثم العثمانيين) والجنوبية (البرتغاليين). هذا فى الوقت الذى كان عائد مصر المالى من رسوم التجارة العابرة

يتضاءل بالتدريج[٣٥]. وثانيا: بسبب جشعه الشخصى للمال، ومحاولاته بناء قوة مملوكية جديدة تابعة له شخصياً (المماليك الجُلبان) لتثبيت دعائم حكمه فى الداخل ضد أى انقلاب محتمل[٣٦].

لقد كان ذلك يعنى فى النهاية أن حكم الغورى كان حكماً قاسياً بالنسبة للمصريين، ولم يشذ عن ذلك سوى فى أحيان قليلة العدد وقصيرة الزمن. وقد ارتبط ذلك عنده عموماً بأوقات مرضه، أو وقت خروجه لمجابهة العثمانيين[٣٧]. وما بين القسوة و الظلم من ناحية، واللين والعدل من ناحية أخرى، كان دعاء المصريين «على» الغورى أو «له»، وهو ما أورده ابن إياس بشكل واضح[٣٨]. وبطبيعة الحال فقد طال المتصوفة بعض الضرر من ظلم الغورى، على الأقل من اعتدائه على الأوقاف، ومن بُخله عليهم. ومن ثم كان من الممكن للشعرانى ـ مثل غيره ـ أن يُظهر رفضه لحكم الغورى إبان حياته. بيد أن العكس هو ما حدث. لقد مدح السلطان فى حياته، وذمه بعد موته، وتلك خاصية اتصف بها الكثيرين من المتصوفة وغيرهم فى تاريخ مصر بكل مراحله. وهنا لابد من ملاحظة أن مؤلفات الشعرانى التى ذم فيها الغورى، قد كُتبت في العصر العثمانى، وهو ما له مغزاه و تأثيره المُهم هو الآخر.

★ ★ ★ ★

أما خطاب السلطان طومان باى، فليس أكثر وضوحاً من خطاب الغورى، وإن كان أكثر احتراما. لقد قضى الشعرانى عنده أيضاً بعض حاجات الناس[٣٩] وجالسه مثلما جالس الغورى من قبله[٤٠]. وعندما مات الشيخ محمد بن عنان، فإن طومان باى حضر دفنه وقَبَّل قدميه على مرأى من الحضور، بمن فيهم الشعرانى[٤١]. والرجل كان متصوفاً حقيقة، وليس مُنتفعاً فقط من التصوف وأهله، كالغورى[٤٢]. هذا بالإضافة إلى أن الشعرانى قد استقر فى مرحلة طويلة من حياته بمدرسة «أم خوند»[٤٣].

من ناحية أخرى اختلف طومان باى تماماً عن الغورى فى علاقته بالمصريين. فحين كان نائب الغيبة، فإنه «ساس الناس أحسن سياسة، وكانت الناس راضيةً عنه»[٤٤].

وعندما تولى السلطنة ونصحه بعض الأمراء ـ أمام الأزمة المالية الطاحنة ـ بأن يأخذ من مال الأوقاف والرزق، ما يستعين به على مواجهة العدو «لم يوافق على ذلك، وقال: ما أُحدث فى أيامى هذه المظلمة أبدا. فشكره الناس على ذلك، ودعوا له. ولو فعل ذلك جازعلى الناس، وقالوا بعذره لأجل دفع العدو، وما تم فى الخزائن مال»(٤٥). وعلى وجه الاجمال، فإن دولة السلطان طومان باى كانت «الدولة العادلة»(٤٦).

وأحسب أن كل ما سبق، كان كفيلاً بأن يذكر الشعرانى السلطان طومان باى مادحاً فيه لمرات كثيرة. بيد أن ذلك لم يحدث، اللهم إلا فى مرتين اثنتين ـ بخلاف النُتف السابقة. الأولى: وفيها تحدث عنه بشكل ايجابى، لكنه ـ أى الشعرانى ـ لم يجعل ذلك منسوباً إليه، بل إلى شيخه علي الخواص. ففى حديثه عن ضرورة ألا يتزوج المتصوف من نساء الملوك والحكام والأولياء بعد وفاتهم، نجده يقول: «ولما تزوج الشيخ محمد المغربى الجاولى سرية السلطان طومان باى، بعد شنقه فى باب زويلة، تكدر أى الشيخ على الخواص وقال إن هذا لم يَشُم من الأدب رائحة، ولو كان عنده أدب لراعى السلطان بعد موته، كما كان يُراعيه حال حياته»(٤٧). أما فى المرة الثانية: فقد تحدث عنه فيها مُستخدماً مصطلح «السلطان طومان باى العادل»(٤٨).

وفى ضوء عدم وجود أية اشارات فى مؤلفات الشعرانى للقدح فى طومان باى بعد موته ـ مثلما حدث مع الغورى ـ فإننا نعتبر أن الإشارتين السابقتين أقرب إلى المدح. بل ولربما كان الشعرانى فى دعوته السابقة ـ بعدم الزواج من نساء الملوك بعد موتهم ـ إنما يَقصدُ السلطان طومان باى على وجه التخصيص، وهو أمر لا يخلو من دلالة أيضاً.

ورغم ذلك تبقى مجموعة من التساؤلات: فلماذا لم يُبد الشعرانى موقفه بوضوح تجاه طومان باى؟. وهل صمته في حد ذاته هو بمثابة موقف؟. وهل ذم الدولة العثمانية لحساب الدولة المملوكية، كان ينبع فى الأساس من الحُكم على نموذج دولة طومان باى العادلة، مثله فى ذلك مثل بعض «السلاطين الصالحين» من قبل؟. وهل صمت الشعرانى عن ذكر حادثة الشيخ أبى السُعود الجارحى مع السلطان طومان له علاقة بصمته التام هنا؟(٤٩).

لقد تحدثنا فى موضع سابق عن احتمال وقوع الشعرانى فى «قلق داخلى» فى سنة (٩٢٣ هـ / ١٥١٧م) بسبب عدم تماثل رأيه تماماً مع رأى شيوخه. وهنا يزداد هذا الإحتمال تأكيداً لدينا. فـ «الدولة العادلة» لايمكن أن يرفضها الشعرانى ولا أن يلعن سلطانها أو ينقده؛ لاسيما وأن هذا السلطان كان «صوفياً»(٥٠). لكن المشكلة هى أن عُمرَ هذه الدولة كان قصيراً وارتبطت نهايتها بغزو خارجى عثمانى. فهل كان الشيخُ قادراً فى ظل سلاطين «العهد الجديد» على مدح سلطان من «العهد القديم» حتى لو كان هذا السلطان هو طومان باى؟.

لقد كانت المقارنة بين الدولةالمملوكية والدولة العثمانية، هى مقارنة مُمكنة فى إطار من الحيطة والمواراة وغيرها، وبشكل لا يُوقع تحت طائلة العقاب، سيما مع وجود المماليك فى السلطة بعد الغزوالعثمانى. بل لقد كان من الممكن أيضاً فى الدولة المملوكية نقد سلطان راحل لحساب سلطانٍ حى. أما المقارنة بين سلطان مملوكى و سلطان عثمانى، فكان غير مُمكن على ما نعتقد، سيما فى ظل الحكم الوراثى فى الدولة العثمانية. ومن ثم فظروف العهد الجديد لعبت ـ بالإضافة إلى ما سبق كله ـ دوراً فى خطاب الشعرانى عن السلطان طومان باى خاصة، والسلطان المملوكى عامة.

على أية حال، فنحن هنا بحاجة إلى العودة لما سبق وأشرنا إليه بخصوص مُستويات خطاب السلطان عند الشعرانى. فمثله مثل كثيرين غيره، كان لدى الشعرانى مستويان لهذا الخطاب ؛ فهناك الخطاب العام، وهو لسلطان «مُتَخَيَّل» و فيه أودع الشيخ ـ وبشكل مُباشر ـ كل ما اعتقده حقيقةً من آراء، ومن ثم جاء خطاباً مُتناسقاً إلى حد كبير. وهناك الخطاب الخاص بسلطان حقيقى حكَم فى فترة مُحددة من الزمان؛ وهنا لم يجرؤ الشيخ على كتابة كل ما اعتقده حقيقة. ومن ثم فقد جاءت أحكامه، إما مُتناقضة أحياناً وفقاً لما سطره هُنا أو هُناك، أوغير مُباشرة فى أحيان أخرى. وفى كل الأحوال لم تكن لتُعبر عن الواقع الذى عاشه.

إن مُقارنة ماكتبه الشيخ فى قدح السلطان المملوكى «الراحل» ومدح السلطان العثمانى «الموجود» لكفيلة بإيضاح قدر التناقض الموجود فى «الخطاب الخاص». لقد قدح الشيخ في السلاطين المماليك - بمن فيهم طومان باى «السلطان العادل» - والذين مدح دولتهم؛ ومدح فى السلاطين العُثمانيين رغم قدحه فى دولتهم، ورغم أن مكانة الصوفية ونفوذهم فى مصر قد تراجعا بشكل كبير لمدة نصف قرن تقريبا، أى مُدة حياة الشعرانى نفسه!!. فإذا كنا قد عرضنا لخطاب الشعرانى للسلطان المملوكى، فماذا إذن عن خطابه للسلطان العثمانى؟.

★ ★ ★ ★

كانت الفرصة سانحة للشعرانى لرؤية السلطان المملوكى - عن قرب أحياناً - بسبب وجوده فى العاصمة «القاهرة»، وكذلك بحكم وجوده فى وسط تعليمى ودينى يسمح بذلك. لكن البعض اتخذ من هذا الأمر ذريعة ليسحب هذه المقولة على علاقة الشعرانى بالسلطان العثمانى سليم الأول. ونعتقد أن الأمر بحاجة للمناقشة والتوضيح قبل العرض لخطاب الشيخ.

كان المليجى هو أول من روَّج لما قيل عن زيارة السلطان سليم للشيخ الشعرانى بعد أن أتم غزو مصر. يقول المليجى: «ولما توجه إلى إقليم مصر مولانا السلطان سليم، دخلها فى يوم الخميس افتتاح سنة ثلاث وعشرين وتسعماية من الهجرة النبوية. وكان عمر سيدى عبد الوهاب إذ ذاك أربعة وعشرون سنة، فأحبه السلطان واعتقده وقبل شفاعاته، وأهدى له شيئاً كثيراً»(٥١).

وفى موضع آخر تحدث المليجى عن أن السلطان سليم زار الشعرانى، وذلك فى إطار الحديث عن «أزمة القاضى الرزمكى» التى تحدثنا عنها من قبل. فبعد أن وعد الشعرانى القاضى بالمُساعدة على حل أزمته «ألهم الله تعالى مولانا السلطان سليم أن قال لخواص أصحابه: هل بقى فى مصر أحد من الأولياء لم نطلع عليه ولم يطلع لنا القلعة. فقالوا له: نعم بقى فيها ولى كبير، لكنه صغير السن وليس له عادة فى الطلوع لأحد من السلاطين

التى قبلك. فقال السلطان لابد من الإجتماع عليه. فركب السلطان فى الحال ونزل لزيارة الشيخ الشعرانى. فلما اجتمع السلطان بالشيخ الشعرانى عجبه سمته وطريقته واعتقد فيه اعتقاداً كبيراً، وقال له السلطان لعل أن يكون لك حاجة نقضيها لك قبل توجهنا إلى البلاد الرومية..»(٥٢).

تابع البعض ما ذكره المليجى عن تلك الحادثة. ومثال ذلك ما كُتب عن أنه «ولما جاء سليم باشا [كذا] إلى مصر قصده بالزيارة [أى أن السلطان سليم زار الشعرانى] وتواضع له، وأكرمه، وقبل شفاعته، وأهدى إليه كثيراً»(٥٣). بل ولقد حاولت بعض الكتابات صبغ هذه القصة «الأسطورية» فى إطار أدبى صوفى مؤثر بالقول: «بقى رجل واحد لا يسعى إلى أمير المؤمنين [كذا] ولا يمشى فى الركاب، ولا يحنى رأسه تلك الإنحناءات الذليلة التى عُرفت فى المراسيم التركية. وارتفع همس إلى السلطان سليم بتخلفه. وتضخم الهمس فغدا دويا.. أجل، لقد سعت الدنيا، سعت الخلافةالتركية [كذا] بجلالها وبهائها إلى الرجل العابد القانت المُتواضع المُعرِض عن الدنيا وأساليب الحياة. سعى الخليفة العظيم إلى الصوفى العظيم، فكان ما بينهما رمزاً إلى الدنيا والأخرة. وبين دهشة الحاشية، وعجب الأمراء، وذهول العلماء والفقهاء، إلتمس السلطان سليم طريقه إلى الشعرانى. وكان يوماً عظيماً تاريخياً للرجلين الكبيرين. ومن هذا اليوم، لم يستطع حاكم فى القاهرة أن يعصى للشعرانى أمراً، أو يرد له طلباً »(٥٤).

والباحث يرفض هذه المقولة وما يتبعها جملة وتفصيلاً، ويرى أن الشعرانى لم يحدث له أن التقى بأحد السلاطين العثمانيين أو جالسه، وذلك لعدة أسباب هى كما يلى: ـ

أولاً : أن الشعرانى ـ وقت الغزو العثمانى ـ كان لم يزل شاباً فى الخامسة و العشرين يتلقى التعليم والطريق الصوفى على أيدى شيوخه فى الأزهر وجامع الغمرى وغيرهما، ولم تكن شهرته قد استطارت بعد، بل كان لايزال يدور فى فلك شيوخه، حتى رغم أنفه.

ثانياً : أن الشعرانى ـ حتى الغزو العثمانى ـ كان لا يزال فقيراً للغاية، ولا يستطيع الإعتماد على نفسه، ولم تحدث الإنتقالة المهمة فى حياته إلا بعد ذلك بحوالى ثمان سنوات، إبان مدرسة أم خوند.

ثالثاً : لنفترض جدلاً أن الشعرانى قد استطارت شهرته أنذاك ـ وهذا لم يحدث ـ فهل كان مطلوباً من السلطان سليم ـ الغازى والمنتصر ـ أن يزور مشاهير الصوفية ممن لم يزوروه ؟!. إن هذا الأمر يتناقض وطبيعة الأمور، ويتناقض أيضاً ووجهة نظرالكثيرين من المصريين الذين اعتبروا السلطان مُعتدياً وقاتلاً ومُغتصبا، ولعل إشارات ابن إياس تعكس ذلك تماما.

رابعاً : إن صفات السلطان سليم ـ إبان غزو مصر، والتى نقلها لنا ابن إياس ـ لا تسمح لنا بقبول حدوث شئ من هذه الأمور. يقول ابن إياس: «وفى مدة إقامة ابن عثمان بمصر (ثمانية أشهر إلا أياماً) لم يجلس بقلعة الجبل على سرير المُلك جلوساً عاما، ولا رآه أحد، ولا أنصف مظلوماً من ظالم فى مُحاكمته. بل كان مشغولاً بلذته وسُكره، وإقامته في المقياس بين الصبيان المُرد، ويجعل الحُكم لوزرائه بما يختارونه. فكان ابن عثمان لا يظهر إلا عند سفك دماء المماليك الجراكسة. وما كان له أمان إذا أعطاه لأحد من الناس، وليس له قول ولافعل، وكلامه ناقص ومنقوص لا يثبت على قول واحد كعادة الملوك فى أفعالهم»(٥٥).

خامساً : لو أن هذه الزيارة المزعومة قد حدثت، وذلك «اليوم التاريخى العظيم» قد كان بالفعل، ألم يكن من المنطقى تماماً أن يذكره المؤرخ ابن إياس، أو أحمد ابن زنبل الرمال. لو أن هذا حدث بالفعل، لما تركه ابن إياس ـ بوجه خاص ـ ليمر دونما تنويه. والأكثر من ذلك، ألم يكن من الطبيعى للغاية أن يذكر الشعرانى هذه الزيارة لو حدثت !!. واعتقاد الباحث هو أنها لو كانت قد تمت، لما ترك الشعرانى مناسبة إلا وذكرها، بل ولتغنى بها فى كل مؤلفاته. ورغم مطالعتنا للكثير من مؤلفات الشعرانى، فإننا لم نجد عنده ما يدعيه البعض.

سادساً: إن مُناقشة ما ذكره المليجى بشكل علمى يوضح أنه قد تناقض مع العديد من الحقائق المُؤكدة على لسان الشعرانى نفسه، فى مُحاولة لإضفاء الهيبة والوقار على الشعرانى، حتى منذ شبابه. وعلى سبيل المثال، فالشيخ ـ وكما رأينا ـ كان ممن يزورون السلاطين والأمراء، ولم يكن مُعرِضاً عن ذلك فى الواقع العملى. والشيخ كان ممن يتغنون بما أعطاه لهم الأمراء، أو ما وصل إلى أيديهم من لباس السلاطين المماليك. والشيخ لم يحدث أن ذكر ما يُفيد أو يُشير إلى أن السلطان سليم قد قبل شفاعته فى أى شئ أو عرض ذلك عليه.

وأخيرا، فإن الأمر الذى يُمكن قبوله بقدر من اليقين، هو أن الشعرانى شاهد السلطان سليم فى مصر لمرتين مُؤكدتين. الأولى: شاهده فيها ـ ضمن الآلاف من المصريين ـ أثناء دخوله القاهرة ووجوده بها. ويمكننا أن نستنتج ذلك مما أورده فى ترجمته للشيخ عمر المجذوب. لقد ذكر الشعرانى أن هذا الرجل تنبأ بدخول السلطان سليم مصر، بل وحدد موضع حافر فرسه. وهو يُعلق على ذلك قائلاً: «فحفظنا عليه ذلك القول، حتى دخل السلطان سليم، ووقع حافر فرسه فى ذلك الموضع الذى عيَّنه»(٥٦). فكأن الشعرانى «الشاب» خرج صحبة البعض من أقرانه لرؤية هذا السلطان الجديد، و «الفُرجة عليه»، فشاهده أثناء دخوله القاهرة، ممتطياً صهوة جواده.

أما فى المرة الثانية، فقد شاهد الشعرانى فيها السلطان عند ذهابه لصلاة الجمعة بالجامع الأزهر. وهذا ما نستنتجه من قصة أخرى أوردها الشيخ، وذكر فيها وساطته بين خطيبين من خطباء الجامع الأزهر. أما أحدهما، والذى كان يتعين عليه إلقاء خطبة الجمعة فى حضور السلطان، بمقتضى نظام «النوبة»، فقد اعتقد كبار رجال الأزهر آنذاك عدم صلاحيته للمهمة «وعجزه عن مثل ذلك». وأما الآخر، فقد وقع عليه الاختيار «لفصاحته ومعرفته بالوعظ المناسب للسلطان»، ولقد كان. فقد أُعجب السلطان سليم بما قاله الخطيب فى خطبته، وكافأه بخمسين دينارا. وعندما أراد «صاحب النوبة» أن يتقاسم مع هذا الخطيب فى المكافأة، فإن الأخير رفض، ليبدأ بينهما نزاعاً استمر حتى موتهما.

ويذكر الشعرانى أنه حاول الصلح بين الشيخين، لكنه فشل(٥٧). والقصة فى مُجملها تُوضح أن الشعرانى ربما كان حاضراً لصلاة الجمعة هذه، وهو أمر طبيعى بسبب ارتباطه بالأزهر وشيوخه حتى ذلك الوقت، لاسيما الشيخ زكريا الأنصارى.

والخُلاصة أن الشعرانى رأى السلطان سليم فى أثناء مروره فى شوارع القاهرة ـ مثلما رآه غيره من المصريين ـ وفى أثناء صلاته الجمعة بجامع الأزهر ـ مثلما رآه غيره من المصلين ـ وفى الحالتين كانت الرؤية «من بعيد». أما ما دون ذلك أو أكثر، فهو محض مُبالغات، وتخيُل أمور لم تحدث فى الواقع، وصُنع تاريخ أسطورى يختلف عن التاريخ الحقيقى.

فإذا كان الشعرانى لم يلتق بالسلطان العثمانى «سليم» ولم يقترب منه مثلما كان الأمر من قبل مع الغورى أو طومان، ولم ير أى سلطان عثمانى بعد ذلك أبدا، اللهم إلا فى المنام !!(٥٨).. فماذا إذن عن خطابه لهذا السلطان الجديد؟. وهل اختلف عن خطابه للسلطان القديم؟. نستطيع القول باطمئنان بأن خطاب الشيخ كان مُختلفاً تماماً فى هذه المرة فى شكله، ومضمونه، وأهدافه، ووسائله.

أما عن شكل الخطاب، فهو ـ ومنذ أواخر ثلاثينيات القرن العاشر الهجرى ـ خطاب مُجاملٌ إلى أقصى حد، بل وخانعٌ ومُستسلمٌ فى أحيان كثيرة. كما أنه جمع بين البُعدين الدينى والدنيوى، بشكل غيرمسبوق عنده. لقد حاول الشعرانى استخدام الحديث والتراث الفقهى والصوفى لخدمة السلطان الجديد، الذى حظى على قدر من الإحترام والتبجيل، لم نعهدهما من قبل فى خطابه. وإذا كان أى سلطان قبل العصر العثمانى هو «سلطان» فقط ـ مثل السلطان قايتباى أو الغورى ـ بل وأحياناً ما كان يُذكر السلطان باسمه المجرد فقط(٥٩).. فإن السلطان العثمانى غالباً ما ورد اسمه مرتبطاً بألقاب تعكس قدراً هائلاً من الإحترام والتفخيم. فهو «السلطان الأعظم» و «مولانا السلطان» و«السلطان نصره الله»(٦٠). وفى ذلك كان الشعرانى مُسايراً تماماً للجو العام «الرسمى» فى مصر(٦١).

بيد أن هناك لقباً آخر أكثر أهمية ودلالة استخدمه الشعرانى فى خطابه للسلطان العثمانى، وهو لقب «الإمام الأعظم». ومع هذا المصطلح ندلُف إلى مناقشة مضمون الخطاب السياسى للشعرانى تجاه السلطان العثمانى فى إحدى أهم قضاياه.

لقد تحدث الشعرانى ـ للمرة الأولى ـ عن قضية الإمامة العظمى بشكل عام وغير مُحدد، وذلك فى كتاب «كشف الغمة عن جميع الأمة» الذى انتهى من تأليفه فى سنة ٩٣٦ هـ. حيث أورد باباً بعنوان: «باب الإمامة العظمى، والصبر على جور الأئمة، وترك قتالهم، والكف عن إقامة السيف». ومن الواضح أن الشيخ فى هذا الباب تناول القضية بشكل يجعله أقرب إلى الحياد، حيث لم يتحدث عن ضرورة وجود الإمام الأعظم، ولا عن إمكانية الإستغناء عنه. لكنه فى الوقت نفسه يطرح مشروعية وجود «المُلك» وأهميته. فهو يورد قول الرسول (ص): «خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يُولى الله المُلك من يشاء». ثم يُضيف: «وفى رواية ما كانت نبوة قط، إلا ويتبعها خلافة، ولا كانت خلافة إلا وتبعها مُلك». وهذا يجعلنا نقول أن الحديث هنا يدور فى الأساس ـ وبشكل عام ـ حول «مُلك» وليس عن خلافة أو إمامة(٦٢).

لكن الشيخ يورد أيضاً عقب ما سبق قول الرسول (ص): «لا يزال هذا الدين قائما، حتى يكون عليكم اثناعشر خليفة كلهم من قريش، وتجتمع عليه الأمة». فقال رجل: يارسول الله ثم يكون ماذا ؟. قال: «يكون الهرج». وهذا يدفعنا للتساؤل: هل اعتبر الشعرانى أن العصر الذى عاشه، ما كان فى النهاية إلا فترة من فترات الهرج؟ !(٦٣).

على أية حال فمع المؤلفات التى إنتهى الشعرانى منها فى أوائل أربعينيات القرن العاشر الهجرى، نجد أنفسنا أمام موقف مُختلف تماما. فللمرة الأولى أيضاً ـ وعلى حد علمنا ـ أورد الشعرانى فى كتابه «الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر»(٦٤) مصطلح «الإمام الأعظم» مؤكداً وجوب وجوده، رغم عدم وجود نص فى القرآن ولا حديث يدل على ذلك: «إنما وجب نصب إمام واحد فى العالم، تنبيهاً على أن الإله للعالم واحد. فهو واجب شرعا، مع كون طلب الإمام موجوداً فى فِطر العالم كلهم. فإن هممهم توفرت فى كل بلدة أو قرية أو جماعة، أن يكون لهم رئيس يرجعون إليه ويكونون

تحت أمره. فإن قُلت إن الشارع لم ينص على الأمر باتخاذ الإمام، فمن أين يكون واجباً؟. قُلنا: إن الله تعالى قد أمرنا بإقامة الدين بلا شك. ولا سبيل إلى إقامته، إلا بوجود الأمان فى أنفس الناس على أنفسهم، وأموالهم، وأهليهم من تعدى بعضهم على بعض. وذلك لا يصح أبداً ما لم يكن ثَم ما يُخاف سطوته، وتُرجى رحمته، ويرجع أمرهم إليه، ويجتمعون عليه. فإذا زال الخوف الذى كانوا يخافونه على أنفسهم وأموالهم وأهليهم، تفرغوا لإقامة الدين الذى أوجب الله عليهم إقامته. وما لا يُتوصل إلى الواجب إلا به، فهو واجب. فاتخاذ الإمام واجب. ثم إنه يجب أن يكون واحداً لئلا يختلفا، فيؤدى إلى الفساد وامتناع وقوع المصلحة»(٦٥).

إذن نحن الآن أمام موقف جديد للشعرانى، يتمثل فى أخذه بمشروعية نصب «الإمام الأعظم» وذلك بحكم الضرورة، وليس لأن القرآن أوالحديث نصا على ذلك بشكل غير مُباشر. إن تلك الكتابات ـ التى نادى بها بعض الفقهاء والصوفية ـ كانت تحت يدى الشعرانى من قبل، ولكنه ـ على ما يبدو ـ لم يستخدمها هذا الإستخدام إلا فى ذلك الوقت. ومن ثم تأتى أيضاً أهمية التساؤل حول السبب فى تفعيل الشعرانى آنذاك لتلك الآراء، وهل لذلك علاقة بالوجود العثمانى الذى كان قد استقر وأصبح قوياً ؟.

لقد كتب الشعرانى ما سبق فى إطار تلخيصه لما كتبه ابن عربى من قبل. ونحن نعتقد أن ذلك لا يُقلل من نسبته للشيخ فى شىء. فالنقل فى مثل هذه الأمور هو أمر جائز، بل ومُتعارفٌ عليه تماماً فى التراث الإسلامى؛ طالما أن الأمر يتصل بقضية تحتاج إلى جر التراث، وإعمال القياس، جرياً وراء «قياس الحاضر على الماضى، أو الشاهد على الغائب»، والأهم من ذلك هو اختيارالشعرانىَ لهذا النوع من التراث، ثم استخدامه فى لحظة ما، بما يخدم قضية شائكة عاشها، ويخدم أيضاً وجهات نظره وخطابه السياسى. من ناحية أخرى، كانت كتابة التلخيصات والحواشى من الأمور المُسلم بها فى مجال التأليف آنذاك. وعلى أية حال فلدينا للشعرانى نفسه العديد من الآراء الشخصية الأخرى التى تدور فى الموضوع ذاته الذى استعان فيه من قبل بابن عربى، وهى آراء تُضيف الجديد.

ففى كتابه «اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر» يتحدث أيضاً عن وجوب نصب الإمام الأعظم «ليقوم بمصالح المسلمين كسد الثغور، وتجهيز الجيوش، و قهر المتغلبة والمتلصصة وقُطاع الطرق، وقطع المنازعات الواقعة بين الخصوم، وحفظ جميع مصالح الناس الدينية والدنيوية. فلولا الإمام الأعظم ما زُجر الناس عما يضرهم، ولا نُفّذت أحكامهم، ولا أُقيمت حدودهم، ولا قُسّمت غنائمهم»(٦٦).

وأما وجوب تنصيب هذا الإمام منذ وفاة الرسول(ص) وحتى أيامه، فيؤكدها الشعرانى أكثر من مرة. ومن ذلك قوله: «وقد أجمع الصحابة بعد رسول الله (ص) على نصبه، حتى جعلوه أهم الواجبات، وقدموه على دفنه (ص). ولم تزل الناس فى كل عصر على ذلك. ويُؤيد ذلك أيضاً عدة أحاديث، منها حديث مُسلم من خلع يداً من طاعة، لقى الله يوم القيامة ولا حُجة له. ومن مات وليس فى عُنقه بيعة، مات ميتة جاهلية. وقال الكمال فى حاشيته: نصب الإمام واجب سماعا، أى شرعاً لا عقلا. وقال أصحاب الجاحظ والبلخى والبصرى، من المعتزلة، بوجوب نصب الإمام على الحق تعالى عقلا، لأنهم يقولون: الضرر مع عدم الأمان مُتوقع من الظلمة على الضعفاء، و دفع الضرر، والمظنون واجب عقلا. وذلك إنما يندفع بنصب إمام يقوم بأحكام الشرع. وهم موافقون لأهل السُنة فى تعيين الأئمة. وأما أهل السنة، فذهبوا إلى أن الإمام يُعرف بأمور: إما بنصب من يجب أن يُقبل قوله كنبى أو إمام، أو بإجماع المسلمين. وكان الإمام بعد النبى (ص) بالإجماع أبا بكر الصديق، ثم عمر الفاروق بنص أبى بكر عليه، ثم عثمان بنص عمر على جماعة جعل أمر الخلافة بينهم.. ثم علياً المُرتضى.. وهؤلاء هم الخلفاء الراشدون. ثم وقعت المُخالفة بين الحسن ومعاوية، وصالحه الحسن، واستقرت الخلافة عليه. ثم من بعده من بنى أمية وبنى مروان، حتى انتقلت الخلافة إلى بنى العباس وأجمع أكثر أهل الحل والعقد عليهم، وانساقت الخلافة منهم، إلى أن جرى ما جرى»(٦٧).

إن ما أوردناه فيما سبق، يُوضح الكثير من الأمور المهمة. فمن المعروف أن مصطلح«الإمام الأعظم» قد استُخدم فى الماضى مُرادفاً لمُصطلح «الخليفة»(٦٨). ومن الواضح أن الشعرانى قد استخدمه بهذا المعنى تماما، لكنه استخدمه مُضافاً إلى مُصطلح

السلطان، ليُصبح الإمام الأعظم عنده هو الخليفة والسلطان فى آن واحد، و هو أمر له أهميته البارزة ـ وكذلك جدِته ـ فى ذلك الوقت بوجه خاص. صحيح أن بعض المؤرخين يذكرون أن السلاطين المماليك قد استخدموا فى ألقابهم ـ أحياناً ـ بعض المصطلحات ذات الصبغة الدينية(٦٩). بيد أن من الصحيح أيضاً أن هذا الإستخدام، إنما حدث فى ظل وجود «الخليفة»، بل وكان افتئاتاً على وظيفته وألقابه، ومن لدن السلاطين أنفسهم فى الأساس.

لقد كتب الشعرانى ما كتب فى ظل حالة من التشوش والفراغ بين المسلمين السُنة عامة، وفى مصر بشكل خاص، حول مصير الخلافة. فهل يصح أن تنتهى الخلافة من أبناء البيت العباسى ذوى الأصول العربية القرشية؟. وهل يصح أن يبقى المسلمون بدون خليفة ـ إمام، اكتفاء بالسلطان العثمانى؟. بل وهل يصح أن تنتقل الخلافة إلى السلاطين العثمانيين الذين ليسوا بقرشيين ولا عرب ؟!.

كتب الشعرانى ما سبق فى ظل كل تلك الظروف السياسية/ الدينية، ومن ثم تأتى أهمية ما كتبه. فهو يتحدث عن تطور قضية الخلافة/ الإمامة من عصر الخلفاء الراشدين وحتى عصر بنى العباس بالقاهرة، ويُعقب على ذلك قائلا: «إلى أن جرى ماجرى». والعبارة الأخيرة تعكس أمراً جديداً ـ وربما غير طبيعى ـ قد حدث آنذاك. إن الشعرانى لم يتحدث صراحة عن طبيعة هذا الأمر. بيد أنه من المعروف بين الباحثين أن واحداً من أمرين قد حدث. فإما أن الخليفة العباسى الأخير «المتوكل» قد تنازل عن الخلافة بمحض إرادته، وإما أنه قد أُرغم على ذلك، بعد أن دُبجت له التُهم بالخلاعة والمجون(٧٠). والأمر الثانى هو الأرجح لدينا، ويُدعمه ما كتبه الشعرانى نفسه(٧١).

وأياً ما كان الأمر، فمن الواضح أن الشعرانى قد قَبل ـ فى النهاية ـ بما حدث، بل وعمل على الدعوة له بين معاصريه. فهو يتحدث عن أن الإمامة تكون «لشخص واحد»(٧٢). وكذا عن رفضه لرأى القائلين بحتمية أن يكون الإمام هاشمياً أوعلويا. ثم يُلحق ذلك مُعقباً بالقول: «وفى كُتب أصحاب الإمام الشافعى رضى الله عنه، يُشترط أن يكون الإمام بالغًا، عاقلاً، مُسلمًا، عدلاً، حُرًا، ذكرًا، مُجتهدًا، شُجاعًا، ذا رأى و كفاية، قُرشيًا، سميعًا، بصيرًا، ناطقًا، سليم الأعضاء من نقص يمنع استيفاء الحركة وسرعة النهوض. فإن لم يوجد فغيره»(٧٣).

وهكذا يكون الشيخ الشعرانى قد «أفتى» وسار مع رأى القائلين بإمكانية التغاضى عن الأصل القرشى للإمام. أما عبارة «فإن لم يُوجد فغيره» فانها تفتح الباب على مصراعيه للتأويل، وتسمح بألا يُشترط فى الإمام/ الخليفة ضرورة كونه عربيا، و من ثم قُبول أن يكون «عثمانياً»، وهو الأمر الذى كانت تفرضه طبيعة الأمور آنذاك.

وهذا يعنى أيضاً أن الشعرانى قد أسقط هذا اللقب على السلطان العثمانى، ربما حتى قبل وفاة «المُتوكل» آخر الخلفاء العباسيين فى مصر سنة ٩٤٣هـ / ١٥٣٦م، كما أنه يُقدم لنا نموذجاً مبكراً وفريداً لكيفية تتبع وفهم تلك القضية الشائكة، وكذا كيفية اندماج ألقاب السلطان/ الخليقة/ الإمام الأعظم فى شخص واحد، هو السلطان العثمانى، بعد أن كانت قد انقسمت أو توزعت منذ عهد طويل(٧٤).

وأحسبُ أن مصطلح «الإمام الأعظم» لا تبرز أهميته فقط عند الشعرانى فى كونه يعكس التغيير الذى حدث فى وضع الخلافة، بل ومن استخدام الشيعة له بشكل أساسى لوصف حاكمهم أو سلطانهم(٧٥). ومن المُرجح لدينا أنه أمام العداء العثمانى الصوفى العسكرى والمذهبى، جاء استخدام الشيخ للمصطلح آنذاك، تأييداً منه للسلطان العثمانى «السُني» فى مواجهة السلطان الصفوى «الشيعي». ومما يُؤكد ما نذهب إليه، هو أن الشعرانى فى إطار طرحه السابق للقضية، قد أوضح اختلافه مع الشيعة «الروافض» فى العديد من الأمور(٧٦). فكأن القول بوجود «إمام واحد» كان يتصل بدمج الخلافة والسلطنة فى شخص واحد من ناحية، ومن ناحية أخرى بحقيقة وجود إمامين أحدهما سنى والآخر شيعى.

على أية حال فإن ما أوردناه من قبل نقلاً عن الشعرانى، يُوضح لنا أيضاً أن الشيخ ـ وبعد استعراضه للتسلسل التاريخى لقضية الخلافة، وعرضه لآراء الفقهاء من السنة والشيعة ـ قد جعل من تنصيب الإمَام/ الخليفة واجباً دينياً ودنيوياً فى آن واحد؛ هذا على الرغم من أن «الشارع لم ينص باتخاذ الإمام». بيد أن صلاح أمور الدين لا يكون إلا بصلاح أمور الدنيا، وصلاح أمور الدنيا غير مُمكن فى حالة عدم القيام بتنصيب الإمام. ومن ثم كان وجود الأخير واجباً لأن «ما لا يُتوصل إلى الواجب إلا به، فهو واجب».

لقد كرر الشعرانى هذه الآراء فى مواضع كثيرة من مؤلفاته، معتمدا على كتابات وآراء الفقهاء والصوفية، وكذا على اجتهاده الشخصى[٧٧]. ففى «الميزان الكبرى» نجده يؤكد على كل ما سبق، و يضيف: أن الأئمة الأربعة اتفقوا على أن «الإمامة فرض... وأن للإمام أن يستخلف... والإمام الكامل يجب طاعته فى كل ما يأمر به ما لم يكن معصية. وعلى أن أحكام الإمام وأحكام من ولاه نافذة. وعلى أنه إذا خرج على إمام المسلمين أو عن طاعته طائفة ذات شوكة.. فإنه يباح للإمام قتالهم»[٧٨].

إن الجديد الذى يمكن ملاحظته من النص السابق، هو أن الشعرانى أورده فى «باب حكم البغاه»، وأن مضمونه أكد على قضية الطاعة التامة للإمام، ما لم يكن فى ذلك معصية لله، وأن للإمام (السلطان / الخليفة) قتال الخارجين على طاعته، وأن المذاهب الفقهية الرئيسية متفقة على ذلك.. هذا إذا ما حاول الانسان قراءتها قراءة موضوعية متجردة عن التحيز المذهبى.

وفى «اليواقيت والجواهر» يؤكد الشعرانى ما سبق حين يصدر عدة فتاوى فى غاية الأهمية والخطورة. أما الأولى: فهى أنه «لا يجوز الخروج على السلطان» حتى ولو كان جائرا. وهو فى ذلك قد خالف رأى المعتزلة الذين أجازوا الخروج على السلطان الجائر «بناء على انعزاله بالجور». أما الثانية فهى «بوجوب نصب الإمام، ولو كان مفضولاً». وهو فى ذلك قد خالف رأى الإسماعيلية الباطنية الذين قالوا: «لا يكفى نصب الإمام المفضول مع وجود الفاضل، بل يتعين نصب الفاضل». وأما الفتوى الثالثة فهى بأنه «لا يشترط أن يكون الإمام أفضل الرعية». وأما الرابعة فهى «أن الإمام الأعظم لا ينعزل بالفسق»[٧٩].

والواقع أن مقارنة الفتاوى السابقة، وكذلك كل ما أورده من آراء لخدمة السلطان العثمانى، مع ما سبق أن ذكرناه فى تبريره - أوحتى صمته - لعزل الخليفة العباسى، وإنهاء حكم السلاطين المماليك فى مصر.. تجعلنا نقول من جديد أن الشعرانى ربما وقع فى تناقض واضح مع نفسه[٨٠].

إضافة لما سبق فإن البُعد السياسى لخطاب الشعرانى فى هذه القضايا يُمكن إدراكه فى إطارين إثنين. الأول: هو الإطار العام، حيث ماجاء بالقرآن من الحث على طاعة أولى الأمر، وهو أمر سنعُود له فيما بعد. والثانى: هوالإطار الخاص أو «الظرفى»؛ وأعنى به ما حدث فى مصر من أحداث سياسية خطيرة فى فترة زمنية قصيرة. فمن المعروف أن بعض المماليك ـ بزعامة جانم السيفى واينال الطويل ـ قد استغلوا وفاة السلطان سليم الأول فى سنة ٩٢٧هـ/ ١٥٢٠م، ومن بعده خاير بك فى سنة ٩٢٨هـ / ١٥٢٢م وأعلنوا تمردهم على الحكم العثمانى والسلطان الجديد «سليمان القانوني»، فى مُحاولة لإحياء الدولة المملوكية من جديد. وفى أعقاب ذلك، كان خُروج أحمد باشا «الخائن» على الدولة العثمانية. لقدأعلن هذا الباشا عصيانه على السلطان العثمانى واستقلاله بمصر باسم «السلطان أحمد»(٨١).

وإذا كُنا لا نعلم على وجه الدقة موقف الشعرانى من عصيان المماليك، فإن من الواضح أنه قد اتخذ موقفاً مُعارضاً لأحمد باشا «الخائن» لصالح السلطان العثمانى والمُوالين له فى مصر، وهو ما أدى إلى تعرُضه للعقاب(٨٢). بيد أن الشعرانى لم يكتف باتخاذ موقف عملى تجاه تلك الأحداث، وإنما عمد إلى سلاحه «النظرى» الذى كان يُتقنه، لكى يُوضح للمصريين أحقية السلطان/ الإمام فى أن يُعين من يخلُفه من بعده، ومن ثم وجوب طاعة السلطان الجديد وعدم عصيانه، و كذا حُقوق السلطان/ الإمام علي الرعية.. الخ، وأن من يُخالف ذلك يكون من البُغاة والخارجين على الطاعة، ومن ثم ينبغى قتاله. وهكذا يظهر لنا مرة أخرى، أن مضمون خطاب الشعرانى، إنما كان يخدُم وجود وشرعية ومكانة السلطان العثمانى فى مصر، فى أوقات وقضايا لها أهميتها البارزة للغاية آنذاك.

ويبدو أن الشعرانى لم يتوقف عند هذا الحد تجاه السلطان العثمانى، بل ربما وصل به الأمر إلى حد جعله «قُطباً» أو على الأقل من «نواب القطب». ففى إطار متابعته وتكراره لما قاله ابن عربى من ضرورة نصب الإمام الأعظم، و ضرورة أن يكون هذا الإمام واحدا.. نجده يقول: «فحُكم هذا الإمام فى الوجود حكم القطب». على أن هذه المُزاوجة بين الإمام والقطب، هى فى النهاية مزاوجة بين أمرين مُختلفين، لأن وظيفة الإمام هى

وظيفة سياسية/ دينية فى الأساس، فى حين أن وظيفة الثانى وظيفة صوفية/ دينية. وللتغلب على هذا التناقض وجعله تناقضاً ظاهرياً فقط، لجد الشعرانى وقد تابع ابن عربى فى محاولته للتغلب على هذا التناقض. وهكذا فقد كتب: «وقد يكون من ظهر من الأئمة بالسيف أيضاً قطب الوقت، فتكون الخلافة لقطب الوقت الذى لا يكون إلا فى الباطن من حيث لا يشعر، فإن الجور والعدل يقع من أئمة الظاهر ولا يكون القطب إلا عادلاً». وعلى أية حال فإنه يُنهى ذلك كله بالقول: «واعلم أن القطبية قد تكون لولاة الأمور، وكذلك قد تكون فى الأئمة المُجتهدين من الأربعة و غيرهم..»(٨٣).

قد يرى البعض أن حديث الشعرانى السابق عن قطبية الإمام يمكن اعتباره حديثاً عاماً لا ينطبق على السلطان العثمانى، خاصة وأنه مأخوذ فى الأساس من ابن عربى. ربما كان ذلك صحيحا. لكن من الصحيح أيضاً القول بإمكانية انطباقه على السلطان العثمانى، وكذا إمكانية اقتناع الشعرانى بذلك. ولعلنا هنا بحاجة إلى التساؤل: لماذا أورد الشعرانى ما أورده من آراء لابن عربى عن تلك القضية، وفى ذلك الوقت بالذات؟. ألا يُشير ذلك إلى إيمان الشعرانى بابن عربى وفكره؟. وألا يعنى أن تلك القضايا كانت هناك حاجة لها آنذاك؟(٨٤) .

فإذا كانت الإجابة بالإيجاب - وهو ما نعتقده - فإن الشعرانى عندئذ يُصبح مسئولاً هو الآخر. ولما كان ما ذكره الشعرانى من آراء يتخذ البُعد التاريخى وينسحب على «الحاضر» أيضًا، فبالتالى يُصبح من حقنا أن نطرح إمكانية استخدامه لتلك الآراء لتنطبق على عصره وحكامه. ومن هنا تأتى إمكانية انطباقها عنده على السلاطين العثمانيين وعصرهم.

على أية حال، فإن ما سبق كله كان مصحوباً أيضاً بقضية دفاع الشعراني عن مذهب أبى حنيفة النعمان. لقد كان الشعرانى شافعيا، وبقى كذلك طوال حياته، كما كان يحترم المذاهب الأخرى. بيد أننا نلاحظ أنه، وعقب الغزو العثمانى لمصر مباشرة، قام بتأليف كتاب «المنهج المبين فى بيان أدلة المجتهدين» وفيه دافع دفاعاً قوياً عن المذهب الحنفى ضد من هاجموه فى مصر، خاصة فى مسألة تقديمه للقياس على الأدلة. ولما كان

العثمانيون على المذهب الحنفى، فمن اليسير علينا فهم السبب الذى أدى به إلى تأليف هذا الكتاب، كنوع من تقديم أوراقه لدى الحكم الجديد، وذلك عن طريق الدعاية لمذهبه، أو على الأقل بعدم التقليل من شأنه. ولقد تابع الشيخ هذه السياسة بعد ذلك فى العديد من المؤلفات الأخرى؛ ومنها «كشف الغُمة عن جميع الأمة» و «الميزان الخضرية» و «الميزان الشعرانية». ولقد كان هذا النهج الفكرى فى النهاية، هو نوع من «الغزل السياسى» المستمر فى خطابه مع الحكم العثمانى بكل رموزه(٨٥).

إن ما سبق عرضه يجعلنا نتساءل: فإذا كان الشيخ قد دافع فى فكره وخطابه عن شرعية حكم السلاطين العثمانيين الذين يحكمون دولة هو ينقد حكمها لحد الرفض.. ألا يعنى ذلك أنه وقع فى تناقض جوهرى صارخ مع نفسه ؟!!!.

★ ★ ★ ★

لقد عرضنا فيما سبق لرأى الشعرانى وخطابه، فى بعض القضايا ذات الأبعاد الدينية / السياسية، والتى كانت جوهرية ومُهمة لإسباغ المشروعية على حُكم السلاطين العثمانيين أمام الرعية، باعتباره حُكماً لم يعتمد فقط على القوة، وأنه لايوجد ما يمنع من انتقال الخلافة أو الإمامة إلى هؤلاء السلاطين الجدد. وقد اتضح لدينا أن الشعرانى كان أشبه بـ «الداعية» فى ذلك.

بيد أن مضمون الخطاب السياسى عند الشيخ لم يتوقف عند تلك الأمور، بل تطرق إلى أمور أخرى مهمة وذات صبغة سياسية ودنيوية، وإن غُلفت أحياناً بغلاف دينى. ولقد تعلقت هذه الأمور بقضية واجبات «الرعية» تجاه سلطانهم وخليفتهم وإمامهم(٨٦). والحقيقة أن العديد من مؤلفات الشيخ تتضمن الكثير من «العهود» والمبادئ التى تبناها بنفسه، وحث المتصوفة خاصة والمجتمع عامة على التقيد بها. وقد تمحورت عدة أمور منها حول ضرورة احترام السلطان بل وتبجيله(٨٧) وطاعته فى كل ما يأمر به، والإبتعاد عن أمور الحكم التى قررتها القوانين السلطانية، وتجنُب الإقدام على «تغيير المنكر» باليد أو باللسان. ويحق لنا هنا أن نتساءل عن الأمور التى حدت بالشيخ إلى إطلاق مثل هذه الدعوة متعددة المضامين؟. إن ذلك يقودنا إلى مُناقشة أسباب و دوافع الخطاب السياسى عنده.

يذكر الشعرانى أن العهود قد أُخذت عليهم ـ أى على المتصوفة ـ بأن «نهرب من طريق الناموس جهدنا. وكذلك نهرب من التكلُم بما يقع لأركان الدولة من تولية وعزل». أما السبب عنده فيعود إلى أن «ذلك كله من أهوية النفوس، وربما جر ذلك إلى القتل أو النفى من تلك البلاد»(٨٨). ومن الواضح هنا أن الدعوة تحُث الصوفية على عدم التدخل فى قضايا عزل أو تولية رموز السلطة، باعتبارها شئون تعود إلى السلطان وولاة الأمور، وكذا عدم الظهور بأى مظهر من مظاهر السطوة والنفوذ، لأنها أمور تقتصر على الحكام فقط. إنها باختصار دعوة لعكوف المتصوفة ـ و غيرهم ـ على ما يعنيهم فقط من أمورهم الخاصة، وعدم التدخل فى الأمور السياسية بأى حال من الأحوال(٨٩).

لم تأت دعوة الشيخ من فراغ، وإنما نتيجة وعيه بحقيقة الأمور الأمور آنذاك، ومعرفته بأن «للقانون العثمانى جواز قتل كل من تَظَاهَر بصفات الملوك من الفقراء، وكثر أتباعه. لأنه ربما نازع السلطان فى المملكة، و ركب معه العوام لقتال السلطان». ويضرب الشعرانى العديد من الأمثلة لتأكيد صحة رأيه. فمن بين الصوفية الذين لم يُدركوا طبيعة الحكم الجديد،الشيخ أويس بدمشق، والشيخ على الكازوانى بمدينة حماه. أما الأخير فقد «نفاه السلطان سليمان بن عثمان إلى رودس، فمكث فيها سنتين، حتى شفع فيه الأمير جانم الحمزاوى دفتردار مصر، فرُد إلى الحجاز بشرط أن لا يعقد له ناموسا، ولا يُمَكِن الناس من الوقوف بين يديه، ولا يُعارض الولاة فى شىء»(٩٠).

ولا يكتفى الشعرانى بالمثالين السابقين، بل ضرب الأمثلة الأخرى للتخويف و البرهنة على سوء عاقبة كل من حاول الظهور بمظهر تُشتمُ منه رائحة الخطورة على نفوذ السلطان وسلطته. وإذا كانت الأمثلة السابقة تعود إلى ما قبل سنة ٩٣٢ هـ/ ١٥٢٥م ـ حيث تاريخ تأليف كتاب «البحر المورود» الذى ورد به ما سبق ـ فهناك أمثلة أخرى تعود إلى ما بعد ذلك، ووردت فى كتاب «الطبقات الكبرى» الذى يعود تاريخ الفراغ من تأليفه إلى سنة٩٥٢هـ / ١٥٤٥م، وهو ما يعنى أن القضية مستمرة فى فكر الشعرانى وخطابه. وإذا كانت الأمثلة السابقة من الشام، فإن مصر لم تكن استثناء من ذلك. وهناك مثالين ضربهما الشعرانى، الأول: عن حالة الشيخ ابراهيم المحمدى (ت ٩٤٠ هـ / ١٥٣٣م).

فهذا الشيخ «أُعطى القبول التام فى دولة ابن عثمان، وأقبل عليه العسكر إقبالاً زائداً». بيد أن هذا الأمر كان يتناقض والقانون العثمانى، والمحاذير التى وضعها السلاطين. ومن ثم «أرادوا نفيه لذلك». وهنا تدارك الشيخ أموره «فجمع نفسه، وعمَّر له قُبة وزاوية خارج باب زويلة»(٩١).

أما المثال الثانى فمثُير. إنه عن الشيخ على الخواص؛ صديق الشعرانى الحميم وأستاذه. لقد مات الشيخ مقتولاً، والسبب ـ حسبما أورده الشعرانى لنا ـ هو «أن الشفاعات كثرت على سيدى على الخواص أيام السلطان ابن عثمان، وكان أصحاب النوبة بمصرعجماً. فكانوا لايزالوا يُعارضونه و يعارضهم». وانتهى الأمر بأن طعنوه مرتين، أودت الثانية بحياته(٩٢). وأصحاب النوبة العجم هنا هم الصوفية غير المصريين الذين ينتمون ـ كما نُرجح ـ إلى الأناضول. فكأن العثمانيين فى زرعهم للمتصوفة الأتراك وللتصوف التركى فى مصر إنما كانوا يُحققون هدفا سياسياً مُكملاً لرجال الحكم والإدارة. وقراءة الحادث قراءة عميقة، فى ظل معرفة حجم التصوف التركى بمصر، لا بد وأن تنتهى بنا إلى هذا الفهم(٩٣). ولعل ما يُؤكد ذلك هو قول الشعرانى أن الشيخ الخواص «أُعطى التصريف فى ثلاثة أرباع مصر وقراها»(٩٤).

وخُلاصة ما سبق هو أن الشعرانى فى خطابه للسلطان أراد أن يُوضح احترامه للحكم العثمانى، وللسلطان على رأسه، وهو فى ذلك يختلف تماماً عن شيوخه الذين لم يكتفوا بعدم احترام السلطان المملوكى من قبل، بل وتدخلوا فى أموره، وحاولوا إخضاعه لهم. ومن الواضح أن قسوة الحكم العثمانى وقوته لعبا دوراً حاسماً فى هذه القضية، الأمر الذى جعل الشعرانى يُحاول جاهداً أن يُظهر لمعاصريه من الحكام ـ بل والمحكومين ـ فهمه لحدود القانون، وبُعده عن أمور الحكم، وطاعته للسلطان «الأعظم.. نصره الله».

لقد ظل الشعرانى على ذلك طوال عمره. فها هو يقول فى مؤلفه «لطائف المنن» ـ الذى انتهى من تأليفه فى سنة ٩٦٠ هـ / ١٥٥٢م ـ «ومما من الله به علىَّ حمايتى من كثرة الأتباع من الرعاع، الذين يدعون محبتى.. وكراهتى الشديدة لاجتماعهم حولى إذا ركبت فى حاجة. وفى ذلك عدة مفاسد.. منها تَعرُض من كثرت أتباعه للنفى من

بلده بحكم القانون. فإن بداية الخارجين عن طاعة السلطان الأعظم كان أولها كذلك. فيتبع الناس الشيخ فى حُجة الوعظ والتسليك [أى سلوك الطريق وأخذه على يديه] فإذا تم انقيادهم له، وصاروا يفدونه بأرواحهم، جاءهم أبو مرة [أى الشيطان] فزين لهم معارضة السلطان فى أحكامه فى بلاده، وأثاروا الغوغاء حتى رُبما قُتل أحد من جماعة السلطان، فأرسل السلطان بنفى ذلك الشيخ من بلاده أو بقتله مع جماعة من بلده.. فلذلك كنت أُحب لمشايخ العصر كلهم قلة الأتباع وأكره لهم كثرتهم، خوفاً عليهم من حصول الضرر لعدم وجود حال يحميهم من تصريف الولاة فيهم»(٩٥).

إن الإقتباس السابق يُشير إلى مرحلة متقدمة من مكانة الشعرانى الإجتماعية والدينية. ورغم ذلك فالرجل لايزال مُمسكاً فى خطابه بالأفكار نفسها تجاه طاعة السلطان، ولا نجد فرقاً ما بين خطابه فى سنة ٩٣٢هـ / ١٥٢٥م، وبين خطابه فى سنة ٩٦٠ هـ / ١٥٥٢م. وإذا شئنا الدقة، قلنا إن هناك أمران إثنان مُختلفان يمكن الخروج بهما من الإقتباس السابق ؛ إذا ما قارناه بالإقتباسات الأخرى. بيد أن الأمرين لا يمسان السلطان، بل يمسان الشعرانى نفسه والمجتمع الذى عاش فيه.

الأمر الأول : هو أن الشعرانى يستخدم مصطلح «الرعاع» فى الإقتباس الأخير، فى حين استخدم مُصطلح «العوام» من قبل. واعتقاد الباحث أن هذا الإستخدام لا يخلو من معنى سياسي مهم، ولا يخلو من مراءاة أيضا. فمن يُطلق عليهم الشيخ هذا الوصف هم من يُشجعون شيخهم للخروج على طاعة السلطان، ومن ثم فإن الوصف المُناسب لهم هو «الرعاع» بما يعنيه من ذم واشمئزاز وتأفف. وفي الوقت نفسه فإن هذا المصطلح ربما استخدمه العثمانيون لوصف الخارجين على حكمهم، ومن ثم فمن المفيد ترديد ما يستخدمه الحكام من مصطلحات !!(٩٦).

الأمر الثانى : هو حرص الشعرانى المستمر بعد الغزو العثمانى على ترديد مقولة «النفى من البلد» بما يفيد تمسكه بالإقامة فى مصر وخوفه من إبعاده عنها. وهنا نتساءل : ألم يستشهد من قبل بالحديث القائل «البلاد بلاد الله، والعباد عباد الله، فأى موضع

رأيت فيه رفقا فأقم»؟!(٩٧). فهل تمسُك الشيخ بمصر وخوفه من النفى يأتى فى إطار أنه رأى فيها رفقاً؟. أم فى إطار أنه لم يعد يحكم على مثل هذه الأمور حُكماً دينياً مُتشدداً كما كان من قبل؟.

ونعتقد أن الأمرين اجتمعا في الشعرانى إبان هذه المرحلة. فلقد حظى باحترام و عطف الحكام للعديد من الأسباب، وإن كان احترامه الفائق للسلطان كان هو أحدها. والشيخ آثر البقاء فى مصر التى هى موطنه، وموطن أهله وشهرته ومريديه. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه لم يعد الشعرانى السلفى والمتشدد فى أمور الدنيا كما كان من قبل. وتلك نتيجة ربما تبدو منطقية فى ضوء محاولاته للتعايش مع ظروف عصره ومتغيراتها.

والحقيقة أن التزام الشعرانى بخطابه السابق تجاه السلطان قد أفاده أيضاً تماما. إنه لم يتعرض للنفى أو الايذاء فى العصر العثمانى، رغم محاولات البعض لإيقاع ذلك به. لقد كان للشيخ منافسيه «حُساده» فى مصر، والذين حاولوا الكيد له عند الباشوات وغيرهم من رموز السلطة، لكنهم لم ينجحوا فى أحيان كثيرة، بسبب احترام هؤلاء للشيخ. وهنا لجأوا للكيد له فى استانبول. وعلى حد قوله، كان رأيهم هو: «قد صار أهل مصر مع عبد الوهاب، فاكتُبوا فيه قَصةً تُرسل لباب السلطان». وهكذا فقد أرسلوا إلى استانبول بشكوى «من مضمونها أن شخصاً فى مصر قد إدعى الإجتهاد المُطلق، وكثُرت أتباعه، ويُخاف على المملكة منه. والمسئول من صدقات السلطان نفيه من مصر». وهنا نُلاحظ أن العقاب بالنفى هو العقوبة المُقترحة.

حمل الشكوى أحد هؤلاء المُنافسين إلى استانبول. وهناك انقسم رأى أولو الأمر فى البداية حول ما إذا كان يتم نفيه مباشرة من مصر إلى مكة، أو التريث فى أمره إلى أن يطلبوا من السلطات فى مصر إيضاح الحقيقة. وهنا ـ وكما هو الطبيعى ـ تدخل البعض لصالح الشعرانى، مُوضحاً عدم صحة الإتهام، لينتهى الأمر بإبراء ساحته تماماً من التهمة، وإيذاء الشخص الذى حمل الشكوى !!(٩٨). ومن الواضح أن ما عُرف عن

الشيخ من ولائه للسلطان فى كتاباته وخطابه، كان له دوره المهم فى إبعاد التُهمة عنه وعدم عقابه، بل أدى إلى زيادة مكانته. إذن فخطاب الشعرانى تجاه السلطان، كان ينبع فى الأساس أيضاً من خطر مستمر كان يشعر به: إما من غدر السلطة، أو من نكايات المنافسين له لديها. وبقدر ما كان هذا الخطابُ مُهماً فى ظل تلك المخاوف، فإنه كان مفيداً له فى النهاية. وهكذا يمكن العثور على الكثير من أسباب الخطاب فيما سبق.

★★★★

إن من الأمور المُثيرة فى خطاب الشعرانى السياسى للسلطان العثمانى، هو أنه فى كل دوافعه ومضامينه، كان يزداد انصياعاً وذلة مع مرور الزمن، رغم أن مكانة الشيخ الدينية والإجتماعية والإقتصادية والفكرية كانت فى نمو وصعود مستمرين.

ففى البداية جعل من العهود التى تَحتّم على المتصوفة الأخذ بها، الفرح لفرح السلطان والحزن لحزنه. وفى ذلك يقول: «فكُل فقير لم يتكدر أيام نكد السلطان، فهو ناقص العهد وحُكمه حُكم البهائم»(٩٩). ومع ستينيات القرن العاشر الهجرى، نجد الرجل وقد تمادى فى خطابه للسلطان إلى أبعد من ذلك. لقد أصبح لاهثاً يرمى بكل ما فى جُعبته من وسائل لاسترضاء السلطان. ومن ثم نجده يقول: «ومما أنعم الله تبارك وتعالى به علىّ: مرضى لمرض السلطان، واهتمامى به إذا كان فى هم من جهاد، أوقتال بغاة أو روافض. فلا آكل إلا لضرورة، ولا أنام إلا عن غلبة، و لا أضحك إلا لأمر مشروع، ولا أُجامع، ولا ألبس ثوباً نظيفاً إلا بنية صالحة، وذلك لارتباطى بإمامى، إتباعاً للشرع فى ذلك. فعُلِم أن من خالف ما ذكرناه فهو ناقص الإيمان، قليل الأدب مع السلطان»(١٠٠).

ولقد كرر ذلك فى مواضع أخرى، ومنها قوله: «ومما أنعم الله تبارك وتعالى به علىّ: محبتى لولاة أمور المسلمين، ومشاركتى لهم فى الهموم والأمراض، لاسيما السلطان الأعظم. وقد مرضت لمرضه مرتين، وضربت على مفاصل رجلى مرات، آخرها فى شهر رمضان سنة ٩٦١، لما سافر لقتال الروافض [أى الشيعة] ومكثت مريضاً من أول رمضان إلى آخره. فلما شُفى شُفيت»(١٠١).

على أن الأمر لم يقف عند هذا الحد من الشيخ الشعرانى، بل وصل إلى أبعد من ذلك كثيراً. فإذا كان المرض لمرض السلطان هو أمر يمكن قُبوله من مثله مع نوع من الإندهاش، فإن ما يصل بالباحث إلى حد الإنزعاج، هو كون هذا الشيخ الصوفى قد أفطر عشرة أيام من شهر رمضان ـ لا بسبب مرضه، وكما يُبيح الإسلام ـ ولكن ابتهاجاً بشفاء السلطان.!!(١٠٢) .

ثم يتحدث الشيخ أيضاً عن ضرورة عدم إقامة الموالد «فى أيام تكدر السلطان من عدو للإسلام أراد دخول بلاده من الكفار أو الروافض. فإن ذلك فى غاية ما يكون من سوء الأدب معه، إلا أن يكون قصد صاحب المولد أن يُهدى ما قرأ من القرآن فى صحائف مولانا السلطان، ويدعو له بالنصر. فمثل ذلك لا بأس به، بشرط سلامة أهل المولد من فراغ القلب عن الإهتمام بهم المسلمين»(١٠٣). ومن الطبيعى أن تكون هذه الدعوة مقبولة ومعتدلة بالمقارنة بالدعوة السابقة.

وفى إطار هذا الخطاب نفسه نجد الشعرانى ـ وعلى الرغم من حديثه المُتكرر عن وساطته لقضاء حوائج الناس لدى السلطة، لا سيما فى المرحلة الأخيرة من حياته ـ فإنه ينقل عن شيخه الخواص رأياً اعتنقه منذ ثلاثينيات القرن العاشر الهجرى، حيث يقول : «ومن وصية سيدى على الخواص لى: إياك أن تُكاتب الولاة فى هذا الزمان فى إسقاط شىء يُنقص مال السلطان»(١٠٤). ومن الواضح التزام الشعرانى بهذا المبدأ احتراماً للسلطان، وإن كنا نرى قدراً من التعارض بينه وبين وساطاته لدى السلطات فى مصر لقضاء بعض حاجاته وحاجات الناس.

وصل الأمر بالشعرانى أيضاً فى خطابه إلى حثه التجار على دفع العوائد للقائمين على شئون الجمارك، وجعل ذلك حلالاً وليس من الحرام فى شىء، وذلك بُناء على« فتوى» أخرى من الشيخ الخواص، روج لها الشعرانى، بعد تهذيبها وإضافة الكثير عليها، لتأتى كما يلى: «إذا رجع أحدكم من البلاد البعيدة كالشام والحجاز، فليُعط أعوان السلطان عاداتهم من الغفارة فى قطية، أوغزة، أو مصر، على حسب عادتهم. وليس ذلك من المكس الحرام فى شىء، إنما هو أُجرة غفارة السلطان. فإنه لولا ظل سيفه وحُرمته، ما أمن أحد من التجار أن يخرج بماله ونفسه فى البرارى والقفار. وتأمل يا أخى الطرقات، إذا

مات السلطان أو حصل فى مملكته خلل، لا يستطيع أحد أن يخرج من بلده.. فاعط يا أخى أعوان السلطان عادتهم، فان ذلك مُجَرَّبٌ لنزول البركة فى الرزق، ومعدُود من الصدقة الخفية. فان لم تسمع نُصحى وأخفيت عن الأعوان شيئاً من عروض التجارة، فلا تلُومن إلا نفسك..»(١٠٥).

ولا غُبار من حيث المبدأ على حث الشعرانى التجار على دفع رسوم التجارة، لاسيما وأن مُجرد الدعوة، تعنى أن البعض كان يتهرب من ذلك. لكن ما نتحدث عنه هنا هو ربط الدعوة بالسلطان، واستخدام أسلوب الترغيب الدينى «لنزول البركة فى الرزق»، إضافة إلى الترهيب من العقاب «فلا تلومن إلا نفسك». هذا فى الوقت الذى يعلم فيه الشعرانى ـ وحسبما ورد فى العديد من مؤلفاته ـ أن هذه العوائد غير شرعية فى جزء غير قليل منها. لكن الشيخ ترك قضية «شرعية» هذه العوائد من عدمها، وقصر حديثه على «ضرورة» تأديتها لأنها تعود إلى السلطان وأعوانه.

وعندما يتحدث الشيخ عن احترامه لقضاة عصره «كباراً وصغاراً» حتى ـ ولو كانت أحكامهم باطلة، أو لا تحظى برضى المصريين ـ فإنه يعزو ذلك إلى أنه «أدباً مع السلطان الذى ولى أولئك الحكام، ولعلمى بأنه أتم نظراً منى ومن أمثالى. بل و ربما كان أتم نظراً من جميع رعيته». إذن فاحترام رجال القضاء، حتى فى حالة كونهم مُخطئين فى تنفيذ أمور الشريعة، أو فى أخذهم فى أحكامهم بالقانون العثمانى الذى لم يحظ على قُبول الكثيرين ـ بمن فيهم الشعرانى نفسه ـ إنما هو فقط تأدباً و احتراماً للسلطان الذى هو أكثر الناس عقلاً وفهماً وإدراكاً !. وليت الشعرانى قد اكتفى بذلك، بل لقد كتب فى نوع من الذلة والوشاية أيضاً: «وصاحب هذا المشهد لايُنكر على إمامه فى تولية أحد أوعزله، ولا يذمه أبداً من ورائه كما يفعله بعضهم»(١٠٦).

بل لقد وصل الأمر بالشعرانى إلى أن نصح المريدين والأتباع إلى عدم معاداة الناس «لا سيما المتزلقين، ومن يُحب الإنفراد بالصيت». كان ذلك منه خوفاً من غضب

السلطان وعقابه. ولقد ضرب مثالاً حياً بقوله «وقد رأيت بعض إخواننا تهاون بمُعاداة شيخ من مشايخ العصر، وكان بعض الأمراء يعتقده. فكلم الشيخ ذلك الأمير، فكاتب فيه إلى أبواب السلطان، فجاء الأمر بنفيه من مصر، فنفوه»(١٠٧).

★ ★ ★ ★

إن خضوع - بل وخنوع - خطاب الشعرانى للسلطان قد وصلا به إلى استخدام الصحيح وغير الصحيح من «الأحاديث» فى الترويج له، والحث على طاعته. وهكذا نجد العديد من الأحاديث المتناثرة فى مؤلفاته، والتى جمع العديد منها فى كتابه «البدر المنير فى غريب أحاديث البشير النذير»، وبعد أن استفاد فى ذلك من تراث شيوخه أيضاً(١٠٨). من تلك الأحاديث «إنما السلطان ظل الله ورمحه فى الأرض»(١٠٩). ومنها «السلطان ظل الله فى الأرض، يأوى إليه كل مظلوم من عباده، فإن عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر، وإن جار أو حاف أو ظلم كان عليه الوزر وعلى الرعية الصبر»(١١٠). ومنها «السلطان ولى من لا ولى له»(١١١). و«كما تكونوا يُولى عليكم»(١١٢). و«لا تشغلوا قلوبكم بسب الملوك، ولكن تقربوا إلى الله تعالى بالدُعاء لهم، يُعطف الله قلوبهم عليكم»(١١٣).

قد يقول البعض إن الكثير من هذه الأحاديث ضعيف أو موضوع، وإن من التعسف القول بأن الشعرانى قصد ما فيها من معانى سياسية خطيرة. والواقع أن الرد على ذلك هو أمر ممكن، بل ومهم لتوضيح مسئولية الشعرانى عن إيراد هذه الأحاديث. إن ما يُؤكد مسئولية الشيخ تماماً عما أورده يتمثل فيما يلى:

١- أن الشعرانى عندما وضع هذا الكتاب، كان يعلم تماماً الصحيح والموضوع، وقد أوضح ذلك فى المقدمة(١١٤) بل وأظهر الموقف بجلاء أحياناً(١١٥). ولكن الرجل - كما عرفناه - من خلال ما كتب، حث على العمل بالأحاديث الضعاف، وجاءت دعوته هكذا: «أُخذ علينا العهد أن نعمل بأحاديث الفضائل ولو قيل بضعفها»(١١٦). ولقد كانت طاعة السلطان من الفضائل عند الشعرانى. كما أنه أورد حديثاً يقول: «إذا حًدثتم عنى بحديث تعرفونه ولا تُنكرونه، قُلته أو لم أقُله، فصدقوا به، فإنى أقول ما يُعرف

ولا يُنكر. وإذا حُدثتم عنى بحديث تُنكرونه ولا تعرفُونه، فكذبوا به، فإنى لا أقول ما يُنكر ولا يُعرف» (١١٧). فكأن أهم ما فى الأمور هو الإنكار، وأحسب أن الإنكار من عدمه يخضع للنسبية عبر الزمان والظروف.

٢ ـ أن الشعرانى جمع هذه الأحاديث فى كتابه الذى انتهى من تأليفه فى سنة ٩٤٤هـ / ١٥٣٧م، وهى سنة تقع فى قلب الفترة التى كان الشعرانى قد نضج فيها فكرياً واجتماعيا، ومن ثم فقد كان يعنى ما يقول ويعيه. كما أنها فترة كان خطابه للسلطان فيها قد وصل إلى الذروة من الخضوع والذلة. ومن ثم فإن تأليف هذا الكتاب كان يتناسب وأهدافه آنذاك من ناحية، ويتناسب وطبيعة خطابه للسلطان من ناحية أخرى، بل ويتسق تماماً ومع ما سبق عرضه.

٣ ـ إن الشعرانى فيما كتب، إنما كان مُتبعاً لذلك التراث الإسلامى المُحافظ الذى آثر الخضوع للسلطان باعتباره «ظل الله على الأرض» وهو تراث طويل، تعمق مع الزمن، وازداد إيغالاً مع الحكم العثمانى فى القرن السادس عشر خاصة. ولم يجد الشعرانى غضاضة فى نقل هذا التراث عن السلف، كما نقل على جانبه بعض التراث الآخر الخاص بأولئك المنادين بالبُعد عن السلطان وعدم تقديسه، وذلك فى تناقض مُثير. لكن الشعرانى فى خطابه السياسى للسلطان أخذ من معين التراث الإستسلامى، وأودع جانباً كل ما يخالف ذلك، رغم وعيه به!!.

٤ـ أن الشعرانى فى مُقدمة الكتاب يقول: «وسميته (بالبدر المنير فى غريب أحاديث البشير النذير) ومُرادى بالغرابة جهل غالب الناس بمن خرَّجها، لا الغرابة فى مُصطلح المُحَدثين». ومن ثم فهذا يتسق تماما، وأخذ الشعرانى بالأحاديث التى أوردها وأوردناها.

٥ـ أن الأحاديث التى أوردناها، تتسق وتفسير الشعرانى وشيخه الخواص لبعض آيات القرآن الكريم، وبما يُحث على طاعة السلطان فى كل الأمور والحالات، وهو ما سنوضحه.

لقد كان الشعرانى آخذاً تماماً فى العصر العثمانى ـ بخلاف العصر المملوكى الذى مضى ـ بقول الله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»(١١٨) على أساس أن أولى الأمر هُم السلطان ومن يُوليه من الحُكام. ولقد ذهب

به حد الطاعة إلى تبريرها حتى مع كون السلطان ظالماً وجائرا(١١٩). وفى ذلك يقول أيضاً : «سألت شيخنا [أي الخواص] عن قوله صلى الله عليه وسلم ، لا تُنازعوا الأمر أهله ، هل يدخل فى ذلك السلطان الجائر ، لكونه أهلاً للأمر الذى أُقيم فيه ، والخلق يستحقُونه لما هم عليه من الخروج عن طاعة الله عز وجل؟. فقال: (نعم ، يدخل الجائر فى ذلك ، ولولا استحقاق الخلق له لما ولاّه الحق عليهم. فإياك والإعتراض فى تولية مَن ولاه الله عزوجل». ثم يُضيف:«وكان حذيفة رضى الله عنه يقول : إن عدل السلطان فلنا وله ، وإن جار فلنا وعليه. فنحن فى الحالتين سُعداء إن شاء الله تعالى»(١٢٠).

ويُضيف الشعرانى فى موضع آخر أنه سأل الخواص : «هل الحاكم محكُوم عليه بما حَكم به ؟». وكانت الإجابة الطبيعية فى أسلوب صوفى فلسفى: «نعم. كُل حَاكم محكُوم عليه بما حَكم به، وفيه كان الحكم. إذ هو تابع لعين المسألة التى يحكم فيها بما يقتضيه ذاتها. فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم بذلك، وما يعقلها إلا العالمون»(١٢١).

مرة أخرى نُكرر القول بأننا لسنا فى حاجة إلى إثبات أخذ الشعرانى بهذه الآراء، بل وتبنيه لها. لقد كان الرجل مؤمناً بهذه الأمور. ولعل ملاحظة طبيعة الأسئلة ، ومُحتواها وأهدافها فى ظل قراءة فكر الشعرانى السياسى عامة، وكذا الشيخ الذى وُجهت له الأسئلة.. كلها أمور تُؤكد أخذه بتلك الأفكار، بل وتبنيه لها للدرجة التى جعلته أهم الدعاة لها فى مصر لصالح السلطان العثمانى، بعد أن جمع كل ما باستطاعه من تراث يؤكد ذلك.

وهكذا أباح الشعرانى طاعة السلطان حتى ولو كان جائراً، بل وجعل جوره أمراً يخضع لإرادة الله سبحانه وتعالى ، على اعتبار أن السلطان هو المُنفذ لحكم الله وإرادته فى الناس. قد يتساءل المرء : كيف تكون إرادة الله فى الناس مرتبطة بجور الحكام أو بعدلهم ؟. وهنا يُجيب الشعرانى ـ مُعتمداً على أحد الأحاديث النبوية والذى أورده مما رواه الرسول (ص) عن الله سبحانه وتعالى ـ كمايلى: «إن الله عز وجل يقول : أنا الله لا إله إلا أنا، مالك الملوك. قلوب الملوك فى يدى. وإن العباد أطاعونى حولت قلوب ملوكهم عليهم بالرأفة والرحمة. وإن العباد إذا عصونى، حولت قلوب ملوكهم عليهم بالسخط والنقمة، فساموهم سوء العذاب. فلا تشغلوا أنفسكم بالدعاء على الملوك ولكن

اشغلوا أنفسكم بالذكر والتضرع إليّ أكفكُم ملوككم»(١٢٢). لقد أورد الشيخ هذا الحديث وحث على العمل به ، وكذا ببعض الأحاديث الأخرى التى تحتوى المضمون نفسه(١٢٣). وليس من شك فى أن كل ذلك كان يُعتبر بمثابة دعوة مطلقة للطاعة العمياء للسلطان، حتى وإن «ضرب الظهر وأخذ المال»(١٢٤).

ولا يترك الشعرانى تراث ابن عربى يمر دون أن ينهل منه ويستشهد به فى تلك القضية ، بل ويضيف إليه ضرورة عدم الطعن فى الحكام. وهكذا فقد نقل عنه «من طعن فى الولاة، فقد نسب من نسبهم إلى السفه وقصور النظر.. ولهذا نهى الحق عن الطعن فى الملوك والخلفاء. وأخبر أن قلوبهم بيد الله تعالى إن شاء قبضها عنا، وإن شاء عطف بها علينا. وأمرنا أن ندعو لهم ، لأن وقوع المصلحة بهم فى العامة أعظم من جورهم، مع أنهم باب الله تعالى فى قضاء الحوائج فى أهل الأرض سواء كانوا فاسقين أو صالحين، عادلين أو جائرين»(١٢٥). هذا مع مراعاة أن ابن عربى قد جعل الطاعة مُطلقة فقط فيما ليس فيه معصية لله، أى فى «المُباح»(١٢٦).

على أية حال، فاذا كان للمرء أن يتوقع تأثيراً ضخماً وسلبياً فى مجموعه لتلك الآراء على المصريين عامة والمتصوفة خاصة آنذاك، بسبب مكانة الشعرانى «الداعية» وكونه استند فى تلك الأمور إلى ما اختاره من التراث الدينى (الفقهى و الصوفى) وبشكل يلتقى ورغبة السلطة العثمانية التى دعمته كثيرا.. فإن من الأمور الجديرة بالإشارة أيضاً هنا أن مصر قد ضمت آنذاك فريقاً آخر من المتصوفة الذين اتخذوا موقفاً مختلفاً ـ إلى حد ما ـ من الحاكم الظالم، واعتبروا أن من الأفضل البُعد عنه. بل ولقد فضلوا الإبتعاد تماماً عن السلطان، وعدم مدحه ، ولا الركون إلى قوله أوفعله إلا فى حالات الإضطرار والضرورة فقط(١٢٧). لقد كان هذا الإتجاه أكثر قرباً من الإتجاه الذى انتمى له الشعرانى قبل الغزو العثمانى، وإن كان من الواضح أن الغزو قد ترك بصماته على كل اتجاهات المتصوفة ، وهو ما سيزداد وضوحاً مع أواخر القرن السادس عشر الميلادى / العاشر الهجرى.

صفوة القول،أن خطاب الشعرانى للسلطان المملوكى اختلف تماماً عن خطابه للسلطان العثمانى. وفى حين كان خطابه مُتواضعا وذليلاً وخادماً للأخير وخائفاً منه، فإن خطابه كان حراً ومتعاليًا وشجاعاً للأول. ولقد لعبت الظروف السياسية دوراً فارقاً فى

ذلك، وفرضت على الشيخ شكل الخطاب ومضمونه ووسائله. ولقد كان الشعراني فى ذلك سياسياً أكثر منه صوفياً، وحاول الأخذ «بالرخصة» وبأن «الضرورات تُبيح المحظورات». وهكذا فالشعرانى «المُتشدد» فى أمور التصوف، يختلف عن الشعرانى «المُتحرر والمُتهادن» بل و«المتهاون» فى أمور العلاقة بالسلطان «العثمانى» إلى حد الإستسلام التام(١٢٨).

★★★★

والواقع أن إلقاء نظرة متفحصة فى مضمون واتجاه خطاب الشعرانى السياسى بوجه عام تجعلنا نقول أنه قد انقسم ، من حيث فحواه ومضمونه إلى : الخطاب العام ، والخطاب الخاص. أما من حيث اتجاهه وحركيته (صعوده وهبوطه) فقد انقسم إلى قسمين أيضاً : فهناك الخطاب الصاعد ، والخطاب الهابط (النازل).

ووفقاً لذلك التقسيم ، يمكننا القول بأن خطاب الشعرانى للسلطان المملوكى قد توزع ما بين الخطاب الخاص والخطاب الهابط. لقد استطاع الشيخ هنا التحدث، بدون خوف ولا رهبة من عقاب أحد، وهكذا نقد الغورى مع ذكر اسمه صراحة فى مؤلفاته، وكان خطابه إليه خطاباً متعالياً (هابطاً) بدون أية مخاوف من العقاب. أما طومان باى فعلى الرغم من احترامه له، فإنه لم يستطع أن يقول رأيه فيه بصراحة تامة ولم يخرج فى خطابه له عن خطابه للغورى إلا بدرجة قليلة، إرضاء للسلطان الجديد «العثمانى» و خوفاً من عقابه. أما خطابه للسلطان العثمانى فكان، وبسبب خوفه منه، خطاباً صاعداً دائماً ويُمثل - من وجهة نظر السلطة - «خطاباً نموذجاً» فى فلسفة العلاقة آنذاك بين السلطان والمحكومين (الرعية). لقد كان السلطان «العثمانى» بالنسبة للشعرانى بمثابة «استثناء» لا يمكن تكراره، فلا يوجد إلا سلطان أعظم واحد، ولا يوجد إلا إمام أعظم واحد، ومن ثم فقد جاء خطابه إليه استثناء أيضاً، لا يمكن تكراره مع غيره من حكام القاهرة أو استانبول. وعلى الرغم من أنه جمع ما بين العام والخاص فى مضمونه، إلا أنه لم يقصد فى الحالتين إلا إرضاء هذا السلطان ومدحه بكل الوسائل المُمكنة، ولقد نجح فى ذلك إلى حد بعيد.

إن ما سبق عرضه يعنى فى النهاية أن الشعرانى كان شيخاً يتمتع بقدر من الذكاء الإجتماعى والدهاء منقطعى النظير، كما كان يمتلك مفهوماً خاصاً عن «السياسة» يختلف ربما عن مفهوم الكثيرين من معاصريه. ولقد أجاد البعض حين قال بأنه «كان رجلاً أزرق الناب» وأن أدبه كان «أدباً عيسوياً» لا يبعد كثيراً عن أدب المسيح إذ قال: «دعوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»(١٢٩). ولعمرى إن هذا الوصف ينطبق على الشعرانى - فى العصر العثمانى - أيما انطباق.

فى النهاية، لابد من القول بأن الكثيرين من المصريين - من مُعاصرى الشعرانى بل وممن جاءوا بعده، وحتى الآن - قد نظروا إليه باعتباره نموذجاً يُحتذى به فى خطابه للسلطان. أما السلطة - وعلى رأسها السلطان - فقد نظرت إليه أيضاً باعتباره نموذجاً طيباً للغاية، ومن ثم احترمته وأغدقت عليه وعلى ذريته(١٣٠). بيد أن السؤال يبقى: إذا كانت السلطة دائماً ما تحتاج إلى مثل هذا النموذج فى المُجتمع المصرى - كما فى غيره من المُجتمعات - وتعمل على إبرازه والإستفادة منه، فهل كان المُجتمع المصرى - ولايزال - بحاجة إلى مثل هذا النمُوذج كما كان عليه؟. وهل كان الشعرانى - فى ضوء ما عرضناه - رجلاً عظيماً حقاً ؟!..



هوامش الفصل الرابع

(١) إعتمدت فى تكوين هذا الوصف على قراءة المُقتطفات التى أوردها الشعرانى فى بعض كتاباته. انظر له على سبيل المثال: الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج١، (مطبوع على هامش كتاب الطبقات الكبرى) القاهرة، مكتبة محمد على صبيح، د. ت. ط. ص٢٠،٢١، ٩٠، ٩٣،٩٤، ١٢٦. ج٢، ص٣٤، ٤١، ٤٢. لطائف المنن والأخلاق فى وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق، ص ١١٨، ٢٦٤. الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، القاهرة، دار جوامع الكلم، ط٢، ١٩٨٧، ص١٤١، ١٩٨، ١٩٩،٢١٠. الكبريت الأحمر، ج ٢، ص٨٢.

(٢) الشعرانى: الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج١، ص٩. الكبريت الأحمر، ج٢، ص ٨٢ .

(٣) الأنوار القدسية فى آداب العبودية، ج ١، ص ١٢٩ . ج ٢، ٢٦.

(٤) الشعرانى: لطائف المنن ١٠٠،١٤٠.

(٥) الشعرانى: الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج٢، ١٥.

(٦) وفى ذلك يقول: «ومما أنعم الله تبارك وتعالى به على: شهودى لأصل ولاة الزمان حال ولايتهم وضخامتهم. فلا يحجبُنى أحد الحالين عن الآخر. فأشهد الأمير تراباً حال رؤيتى له أميرا، وتارة أشهده نطفة، أو علقة، أومضغة، أو عبداً مملوكاً لا يقدر على شئ فى حال رؤيتى له أميراً». الشعرانى: لطائف المنن، ص ٥٠٥. ثم راجع للمزيد عن القضية نفسها ص ٥٠٧ من المصدر نفسه.

(٧) بالطبع نحن هنا لن نهتم بمناقشة مدى صحة أو خطأ تلك المعلومات التاريخية التى أوردها الشعرانى عن قصص النمروز وفرعون وبختنصر. فما نهتم به هو كيفية أو فلسفة فهمه و استخدامه لها.

(٨) المصدر السابق، الصفحة نفسها. وهو يُتابع المنحى الفكرى نفسه فى النص السابق، ويختتمه بذكر ما جاء فى القرآن الكريم «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يُريدون عُلواً فى الأرض و لا فسادا»، الآية ٨٣ من سورة القصص وكذلك «تبارك الذى بيده المُلك وهو على كل شئ قدير» الآية الأولى من سورة الملك.

(٩) الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ٤٤.

(١٠) الشعرانى: الكبريت الأحمر، ج ٢، ص ٥٣.

(١١) الشعرانى: لطائف المنن، ص٤٩٩. وقد نقل ذلك عن الشيخ أبى الحجاج الأقصرى. وانظر أيضا: الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج١، ص١٦٢.

(١٢) من ذلك الحديث القائل: «العلماء أُمناء الرسل، مالم يُخالطوا السلطان ويُداخلوا الدنيا». وكذلك ما نقله عن قول الرسول(ص) «إذا قرأ الرجل القرآن، وتفقه فى الدين، ثم أتى باب السلطان طمعاً لما فى يديه، خاض فى نار جهنم بقدر خطاه». الشعرانى: كشف الغمة عن جميع الأمة، القاهرة، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، ١٩٥١، ج١، ص ١٩، ٢٠.

(١٣) الشعرانى: الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج١، ص ١٣، ١٤.

(١٤) الشعرانى : الطبقات الكبرى، ص٣.

(١٥) الشعرانى: لطائف المنن، ص ١٠٧.

(١٦) أورد الشعرانى علاقة ابن عربى بالسلاطين المماليك بشكل يبدو فيه هؤلاء فى صور طيبة، حيث أنهم لم يردوا لابن عربى «شفاعة فى أحد قط». وحسبما ذكر الشيخ الأكبر «لقد كلمت السلطان الملك الظاهر بأمر الله بيبرس أبا الفتوحات.. فى حوائج كثيرة للناس، فقضى لى فى يوم واحد مئة حاجة وثمان عشرة حاجة. ولو كان معى ذلك اليوم أكثر من ذلك لقضاه لى». هذا وإن كان الشعرانى قد أورد ذلك عن ابن عربى، فى إطارالحديث عن ضرورة الأدب مع السلطان وطاعته ومُداراته فى قضاء حوائج الناس. الشعرانى: الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر، بيروت، دار المعرفة، ط٢، وهى طبعة مصورة عن طبعة المطبعة اليمنية بمصر، ١٣١٧ هـ ج٢، ص٦٧، ٦٨.

(١٧) وهو ينقل عن الشيخ زكريا الأنصارى قوله «ما كان أحد يحملنى كما حملنى السلطان قايتباى كنت أحط عليه فى الخطبة حتى أظن أنه ما عاد قط يُكلمنى. فأول ما أخرج من الصلاة يتلقانى ويُقَبل يدى ويقول: جزاك الله خيرا.. وكان ماسكاً لى الأدب، ما كلمنى كلمة تسوءنى قط. ولقد طلعت له مرة، فأغلظت عليه القول، فاصفر لونه. فتقدمت اليه وقلت له: والله يا مولانا إنما أفعل ذلك معك شفقة عليك، وسوف تشكرنى عند ربك. وإنى والله لا أُحب أن يكون جسمك هذا فحمة من فحم النار، فصار ينتفض كالطير. وكنت أقول له: أيها الملك، تنبه لنفسك. فقد كنت عدماً فصرت وجودا، وكنت رقيقاً فصرت حرًا، وكنت مأموراً فصرت أميرًا، وكنت أميراً فصرت ملكا. فلما صرت ملكًا، تجبرت ونسيت مبدأك ومنتهاك». وهو يتحدث أيضاً عن السلطان قايتباى بلقب «السلطان الأعظم»، وهى من المرات القليلة التى استخدم فيها هذا المصطلح تجاه أحد السلاطين المماليك ـ وذلك لأنه سمح للشيخ شاهين المُحمدى بأن يتحول من كونه جُندياً لديه، إلى مجال التصوف. الطبقات الكبرى،ج٢، ص١١٢، ص ١٦٦.

(١٨) يروى الشعرانى قصصاً كثيرة لا تخلو من دلالات مهمة فى هذا الأمر، وإن كانت لا تخلو أيضاً من مُبالغات. ومن ذلك ما رواه عن الشيخ محمد الحنفى (ت٨٤٧ هـ / ١٤٤٣م) حيث يقول: «وأول شهرة اشتهر بها الشيخ.. أن السلطان فرج بن برقوق كان يرمى الرمايا على الناس، وكان الشيخ يُعارضه. فأرسل وراء الشيخ وأغلظ عليه القول وقال: المملكة لى أو لك ؟ فقال له الشيخ..

لا لى ولا لك، المملكة لله الواحد القهار. ثم قام الشيخ مُتغير الخاطر، فحصل للسلطان عقب ذلك ورم فى محاشمه كاد يهلك منه. فأرسل خلف الأطباء، فعجزوا. فقال له بعض خواصه العُقلاء: هذا من تَغيُر خاطر الشيخ محمد الحنفى. فقال أرسلوا خلفه لأُطيِّب خاطره. فنزل الأمراء إليه، فوجدوه خارج مصر نواحى المطرية. فأخبروه بطلب السلطان له، فلم يُجب إلى الاجتماع به. فلم يزالوا يترددون بينه وبين السلطان حتى رق له، وأرسل له رغيفاً مبسوساً بزيت طيب، وقال لهم: قُولوا له، كُل هذا تبرأ، ولا تعد إلى قلة الأدب.. فمن ذلك اليوم اشتهر أمر الشيخ.. وصار الناس إذ لام بعضهم بعضاً على أمر لم يفعله، يقول له: يعنى ينغاظ الحنفى، وشاعت هذه الكلمة بين الناس إلى الآن». والواقع أننا إذا تجنبنا ما فى القصة من مبالغات وكرامات، نعثر على حقيقة ما نقول، وهو إنصياع الحكام للمتصوفة فى كثير من الأحيان وتراجعهم عن ظلمهم. إنظر: الطبقات الكبرى، ج٢، ص٨٣، ٨٤. وعن حادثة أخرى للشيخ جلال الدين المحلى، ظهر فيها انصياع السلطان للشيخ، انظر: اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر،دار المعرفة، بيروت، ط٢، وهى طبعة مصورة عن طبعة المطبعة اليمنية بمصر، ١٣١٧، ج٢، ص ١١٣.

(١٩) الشعرانى: الأنوار المقدسة فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٩.

(٢٠) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٤٦.

(٢١) المصدر السابق، ص ٩٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٥٢.

(٢٣) الشعرانى: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ١٠.

(٢٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢٥) الشعرانى: الطبقات الصغرى، ص ٣٣.

(٢٦) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٦٨٨.

(٢٧) المليجى: مصدر سابق، ص ١٥١.

(٢٨) الشعرانى: لطائف المنن، ص٦٠٣. حيث يذكر الشعرانى أنه أهدى الكثير من الهدايا لبعض المُقربين إليه. ومن ذلك «صوفاً من ملبوس السلطان الغورى، أخبرنى الأمير يوسف بن أبى أصبع أن سجافه بسبعة عشر ديناراً ذهباً» وقد أهداه لصهره أبى الفتح القصبى. كذلك أهدى أخيه الشيخ عبد القادر مثل ذلك وزيادةً «وكسوته صوفاً لونه صينى من ملبوس السلطان الغورى، مركباً عليه فروة سوداء، وكسوته عمامة السلطان الغورى، وكان عرض الشاش سبعة أذرع أهداه لى الأمير يوسف بن أبى أصبع». الشعرانى: لطائف المنن، ص ٦٠٣.

(٢٩) المليجى: مصدر سابق، ص ١٥٠. على أن الغورى لم يُخلع كما ذكر المليجى، بل قُتل فى الحرب، وربما كان المليجى يقصد بالخلع هنا الموقف السئ من بعض الصوفية تجاهه و رغبتهم فى موته أو زوال حكمه.

(٣٠) الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص١١٩. ويذكر الشعرانى أن الشيخ السيوطى قد أجاب الأبنوسى بالقول: «يا عطية.. أنا أجتمع بالنبى (ص) يقظة، وأخشى إن اجتمعت بالغورى أن يحتجب صلى الله عليه وسلم عنى».

(٣١) يُمكننا فى هذا الإطار أن نتحدث عن أن الشعرانى قد أخذ فى صحة رأيه هذا بالحديث الذى أورده عن الرسول (ص) والذى يقول: «العلماء أُمناء الرسل على عباد الله، ما لم يُخالطوا السلطان، ويُداخلوا الدنيا. فإن خالطوا السلطان وداخلوا الدنيا فقد خانوا الرسل، فاحذروهم واعتزلوهم». الشعرانى: البدر المنير فى غريب أحاديث البشير النذير، القاهرة، مكتبة عالم الفكر، ط١، ١٩٦٦، ص ١٠٣.

(٣٢) الشعرانى: لطائف المنن، ص٩٩. وإذا كان الشئ بالشئ يُذكر، فقد أورد المليجى قصة مُهمة عن علاقة الشيخ عبد القادر شقيق الشعرانى بالمطالب. فقد ذكر المليجى- نقلاً عن الشعرانى - ما نصه «قال سيدى عبد الوهاب: وأخبرنى الشيخ أحمد ابن الشيخ حسن، وكان رجلاً صالحاً، قال: ذهبت أنا والشيخ عبد القادر نفتح مطلبا. قلت ياشيخ عبد القادر، إقرأ أنت العزيمة لكونى لا أعرف الخط، وأنا إذ ذاك شاب أمرد. فلما قربنا من المطلب بعد المغرب، ضحك خُدام المطلب، وقالوا: أين الزكيبة التى معك للذهب. ثم قالوا للشيخ عبد القادر: ما هى عادتك ياشيخ عبد القادر تُحب الدنيا. فخجل الشيخ عبد القادر، ورجع. فما قدرت عليه يقرأ العزيمة». والمُلاحظ أن الشعرانى لم يُعلق على هذه الحكاية بمثل ما علق على حكاية الغورى مع المطالب، كما أنه لم يصف أخيه بالكفر أو خلافه، وكانت الحكاية فى النهاية مجرد مدح لأخيه بشكل لا يخلو من دُعابة. المليجى: مصدر سابق، ص ٣١.

(٣٣) وردت هذه الإشارة عند الشعرانى مرتين. انظر: الشعرانى الميزان الكبرى، القاهرة، المطبعة الشرفية، ١٣١٨ هـ، ج١، ص١٧. لطائف المنن، ص٨٦. أما «الساباط» فهى المظلة التى كانت تُقام لحماية الناس من أشعة الشمس.

(٣٤) هناك عشرات الحالات التى يمكن رصدها عند ابن إياس عن ظلم الغورى مثل فرضه للضرائب الإضافية، وتلاعبه فى العملة، واعتدائه على الأوقاف، والمصادرات والغرامات و السجن وقطع الجوامك. انظر: ابن إياس: بدائع الزهورفى وقائع الدهور، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، ١٩٨٤، ج ٤، ص٢٢، ٢٥، ٢٦، ٥٩، ٦٣، ١٠٩، ١٣٦، ١٥٠، ١٥٢، ١٦٩، ١٧٩، ١٨٣. ج٥، ص ١٤، ١٦، ٢٦، ٢٨، ٣٢، ٤٨، ٨٤، ٨٧-٩٢. وانظر أيضا: محمد محمد أمين: الأوقاف والحياة الإجتماعية فى مصر (٦٤٨-٩٢٣ هـ/ ١٢٥٠-١٥١٧م)، القاهرة، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨٠، ص ٣٠٠، ٣٠١، ٣٣٧. حيث يُشير إلى حقيقة مثيرة، وهى أن الغورى كان يبيع الأوقاف لنفسه فى النهاية «ولما كان البيع من بيت المال يتم باسم السلطان، فكان

المشترى عادة يوكله السلطان لذلك من الأمراء، ثم يتم نقل الملكية من المشترى إلى السلطان بعد ذلك، والذى يقوم بوقفها»!!. وانظر أيضا: ابراهيم على طرخان: مصر فى عصر دولة المماليك الجراكسة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠، ص ٢١٥، ٢١٦، ٢٤١، ٢٤٢ وغيرها.

(٣٥) د. فاروق عثمان أباظة: أثرتحول طريق التجارة العالمية إلى رأس الرجاء الصالح على مصر وعالم البحر المتوسط أثناء القرن السادس عشر، الإسكندرية، مطبعة الإنتصار، ١٩٨٨، ص٦ـ١٥ وغيرها. عبد الرحيم عبد الرحمن: فصول من تاريخ مصر الإقتصادى والإجتماعى فى العصر العثمانى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ٣٨، ١٩٩٠، ص ١٢٠ وما بعدها.

(٣٦) انظر للمزيد عن هذا الموضوع: د. البيومى إسماعيل الشربينى: مُصادرة الأموال فى الدولة الإسلامية (عصر سلاطين المماليك)، القاهرة، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ١١١، ١٩٩٧، ط١، الجزء الثانى، ص ٤٣ـ ٤٥.

(٣٧) عن مواقف عدل الغورى و دوافعها راجع: ابن إياس: بدائع الزهور، ج ٤، ص ١٣٤، ١٨٧، ٣٠٤، ٣١١، ٣١٦، ٣١٩، ٣٢٣ ج٥، ص ١٤، ١٧، ١٨، ١٩، ٣٧، ٣٨، ٤٦، ٦٥، ٦٦.

(٣٨) عن دعاء المصريين للغورى وعليه راجع: ابن إياس: المصدر السابق، ج٤، ص٧٦، ٧٧. ج٥، ص٤١، ٤٨، ٩٦.

(٣٩) الشعرانى: لطائف المنن ، ص٦٨٨،

(٤٠) الشعرانى: الطبقات الصغرى، ص ٣٣.

(٤١) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج٢، ص١١٠. الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص١٠.

(٤٢) محمد صبرى الدالى: المشايخ والغزو العثمانى لمصر ص٢٤، ٢٩.

(٤٣) أم خوند هى على ما يبدو، أم زوجة السلطان طومان باى.

(٤٤) ابن إياس: بدائع الزهور، ج٥، ص ١٠٣.

(٤٥) المصدر السابق، ص١٢٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ص١١٢.

(٤٧) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٣٤٤.

(٤٨) جاء ذلك فى ترجمته للشيخ نور الدين الشعرانى، حيث قال عنه: «جاء مصر، فأقام أولاً فى تربة السلطان برقوق بالصحراء، وأنشأ فى الجامع الأزهر مجلس الصلاة على رسول الله (ص).. فلما عَمَّر السلطان طومان باى العادل تربته، نقله إليها وأعطاه وظيفة المزملات بها». الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٥٤.

(٤٩) تُعتبر حادثة الشيخ أبو السعود الجارحى مع طومان باى، من الحوادث الشهيرة قُبيل الغزو

العثمانى لمصر والتى أوردها ابن إياس. لقد ذهب طومان للشيخ طالباً منه المُساعده فى التغلب على مشاكله مع المماليك، بعد موت الغورى، وقد كان. بيد أنه من الواضح أن هزيمة طومان باى والمماليك فى النهاية قد تركت تأثيرهاعلى تناول الشعرانى للأحداث، فلم يَرِد الحديث عن هذا الأمر، هذا على الرغم من ارتباط هذا الحادث المُهم بشيخ شهير من شيوخ الصوفية آنذاك، بل لقد كان الجارحى هو أحد شُيوخ الشعرانى وأصدقائه، وهو ما يترك فى النهاية علامات استفهام على سُلوك الشعرانى وموقفه من الأحداث السياسية آنذاك. انظر للمزيد: ابن إياس: مصدر سابق، ج٥، ص٨٥، ١٠٣،٨٦، ١٠٤. وقد ناقشنا هذه القضية فى بحثنا السابق ذكره عن «المشايخ و الغزو العثمانى لمصر»، ص ٢٨ـ ٣٩.

(٥٠) أحمد بن زنبل الرمال: واقعة السلطان الغورى مع سليم العثمانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧، ص٤٩.

(٥١) المليجى: مصدر سابق، ص ١٥٢.

(٥٢) المليجى: المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٥٣) عبدالحفيظ القرنى: عبد الوهاب الشعرانى إمام القرن العاشر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص ١٠٨

(٥٤) طه عبد الباقى سرور: الشعرانى والتصوف الإسلامى، القاهرة، مكتبة الخانجى، ١٩٥٢، ص ٣٥. ولقد آثرنا عرض ما كُتبه ـ هو وغيره ـ فى المتن لشيوع هذه المقولات، لاسيما وأنه طُبع فى مطابع الدولة الرسمية لأكثر من مرة، ومن ثم قرأه قطاع واسع من المثقفين والقراء.

(٥٥) ابن إياس: بدائع الزهور، ج٥، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨.

(٥٦) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٦٩.

(٥٧) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٢٥٠.

(٥٨) فى إطار حديثه عن مرضه لمرض السلطان سليمان القانوني، يتحدث الشعرانى عن أن السلطان قد زاره فى المنام وشكره على صنعه، قائلاً له «شكر الله فضلك» وذلك لثلاث مرات. لطائف المنن، ص ١٥٤.

(٥٩) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج٢، ص١٣٤.

(٦٠) الشعرانى: تنبيه المغترين، ص٤ وغيرها. الميزان الكبرى، ج١، ص٥٢. لطائف المنن، ص ١٥٤.

(٦١) عن الألقاب التى خُوطب بها السلطان العثمانى على منابر المساجد وفى الجلسات الرسمية، يمكن مراجعة: ابن إياس: بدائع الزهور،ج٥، ص٢١٥.

(٦٢) الشعرانى: كشف الغمة عن جميع الأمة، ج٢، ص ١٤٣.

(٦٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٦٤) انتهى الشعرانى من تأليف هذا الكتاب فى١١رمضان سنة ٩٤٢هـ/ ١٥٣٥م. ولقد كان

الكتاب تلخيصاً لكتاب سابق له لم نعثر عليه للآن بعنوان «لواقح الأنوار القدسية فى مختصر الفتوحات المكية». وهذا يعنى أن هذه الآراء وردت عند الشيخ منذ وقت مبكرعن سنة ٩٤٢هـ، وصل ربما بفترة طويلة تعود إلى مابين سنتى ٩٣٦-٩٤٠ هـ.

(٦٥) الشعرانى: الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر، ج٢، ص٢٣، ٢٤.

(٦٦) الشعرانى: اليوقيت والجواهر، ج٢، ص١١٤. هذا مع ملاحظة أن الشيخ انتهى من تأليف هذا الكتاب فى رجب سنة٩٥٥هـ/١٥٤٨م.

(٦٧) الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج٢، ص ١١٤.

(٦٨) عبد الغنى سنى بك (مُترجم): الخلافة وسلطة الأمة، القاهرة، دار النهر، ط٢، ١٩٩٥، ص ٩٥.

(٦٩) على سبيل المثال تلقب بيبرس بلقب «قسيم أميرالمؤمنين». وتلقب الناصربلقب «السلطان.. ناصر الدنيا والدين، سلطان الإسلام والمسلمين.. خادم الحرمين الشريفين». أما السطان جقمق، فقد تلقب حوالى سنة ٨١٣هـ / ١٤١٠ م بلقب «الإمام الأعظم» وهو أقدم من تلقب بهذا اللقب. على إبراهيم حسن: مصر فى العصور الوسطى من الفتح العربى حتى الفتح العثمانى، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط٥، ١٩٦٤، ص ٣٧٨، ٣٧٩.

(٧٠) لا تزال قضية الخلافة وانتقالها من العباسيين إلى العثمانيين، وظروف ذلك وتوقيته، من القضايا الشائكة والتى تحتاج إلى المزيد من البحث.

(٧١) يتحدث الشعرانى عن قضية عزل الإمام فيقول: «ينعزل بعجزه عن القيام بحقها، من منع بغى الرعية على بعض، ونحو ذلك مما تقدم فى شروط الإمامة، كما هو مُقرر فى كتب الفقه». ثم ينقل قول ابن عربى «كل إمام لا ينظر فى أحوال رعيته ولا يمشى فيهم بالعدل والإحسان، فقد عزل نفسه من الإمامة فى نفس الأمر دون الظاهر.. وأن للملوك أن يعفوا عن كل شىء إلا عن ثلاثة أشياء، وهى التعرض للحرم وإفشاء السر والقدح فى ملكهم». اليواقيت والجواهر، ج٢، ص١١٥.

(٧٢) المصدر السابق، ج٢، ص ٦٧.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٧٤) يذكر الشعرانى: «وقد أثبت رسول الله صلى الله عليه وسلم للولاة اسم الإمامة ولو جاروا». الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج٢، ص ١١٥.

(٧٥) محمد عمارة: نظرية الخلافة الإسلامية، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٠، ص ١٥-١٨.

(٧٦) ومن ذلك قوله: «وأما قول بعض الروافض أن أبا بكر غصب الخلافة وتقدم على على رضى الله عنه ظُلماً، فهو باطل يلزم منه اجتماع الصحابة على الظلم، حيث مكنوا أبا بكر من الخلافة، وحاشاهم من ذلك، فإنهم حُماة الدين.. وقالت الشيعة المُسمون بالإمامية بوجوب نصب الإمام على الله تعالى. والحق أنه لا يجب على الله تعالى شىء ولو أوجبه أو حرمه..؟». ثم هناك ما هو

أهم من ذلك، وهى فتواه بأنه «لا يُشترط فى الإمام العصمة، ولا كونه هاشمياً ولا علويا، خلافاً للرافضة». الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج٢، ص ١١٤، ١١٥.

(٧٧) من ذلك على سبيل المثال قوله: «.. فإنه لولا الإمام الأعظم ونوابه ما نُفذ شئ من الأحكام، ولا أُقيم شئ من الحدود، ولا قام لدين الاسلام شعار، وكان يفسد نظام العالم كله. وأصل الإخلال بذلك كله حجاب الخلق بالأكل. فلولا الأكل ما تعدى أحد حدود الله، ولا احتاج الناس إلى إمام ولا حاكم ولا قاض، وكان الانسان يُعطى الحقوق التى عليه لأربابها قبل المُطالبة، كما عليه طائفة الأولياء الذين كشف الله حجابهم. لكن لما كان الخلق كلهم لايقدرون على المشى على الطريقة المذكورة، احتاجوا ضرورة إلى الحاكم ليحموا نفوسهم وأموالهم وحريمهم من الفسقة والمتمردين. وأيضا فلولا الإمام الأعظم ونوابه ما انتظم لبيت المال حال، ولا قدر أحد على تخليص خراج يصرف على عساكر الاسلام، فكانت تضيع مصالح الخلق أجمعين». ومن الواضح هنا أن الشعرانى يُعيد أصل القضية كلها فى الحاجة إلى الحاكم الإمام إلى «الأكلة» والتى يقصد بها أكل آدم وحواء من الشجرة «التفاحة» رغم أن الله منعهما من ذلك. الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج٢، ص٦٣،٧١.

(٧٨) الشعرانى: الميزان الكبرى، ج٢، ص ١٣٥،١٩١. ولهذا الكتاب عنوان آخر وهو «الميزان الشعرانية المُدخلة لجميع أقوال الأئمة.. المجتهدين ومقلديهم فى الشريعة المحمدية». و هذا الإسم يعكس ما نقوله من اجتهاد الشعرانى. ونحن لانعرف بالتحديد تاريخ انتهائه من تأليف هذا الكتاب، وإن كان ذلك قد تم بعد سنة ٩٤٧ هـ /١٥٤٠ م.

(٧٩) الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج٢، ص ١١٤، ١١٥.

(٨٠) قارن ما جاء فى هامش (٢) فى صفحة(١٨٦) بخصوص عزل الإمام، مع ما جاء فى فتاوى الشعرانى السابقة المذكورة بعاليه من عدم جواز عزل الإمام حتى ولو كان جائراً أو فاسقاً أو مفضولا، ليتضح هذا التناقض.

(٨١) انظر: أحمد شلبى عبد الغنى: أوضح الإشارات فيمن ولى مصر القاهرة من الوزراء والباشات، تحقيق: د.عبد الرحيم عبد الرحمن، القاهرة، مكتبة الخانجى، ١٩٧٨، ص١٠١ـ ١٠٤. د. عبد الكريم رافق: العرب والعثمانيون ١٥١٦ـ١٩١٦، دمشق، ط١،١٩٧٤، ص٨٤ ـ ٨٦.

(٨٢) أورد الشعرانى هذه الأمور فى معرض ترجمته للشيخ ابراهيم أبى لحاف حيث يقول: «ولما مُددت للتسويط فى أيام السلطان أحمد بسبب شخص من أكابر الدولة قيل إنه مُخبأ عندى، وقف عند رأسى (أى الشيخ أبى لحاف) وقال: لا تخف، ما عليك بأس، غداً تُقضى الحاجة أذان الظهر. فلما كان الغد خرج السلطان أحمد هارباً من القتل أذان الظهر». الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج٢، ١٣٤. وفى إطار حديثه عن تحمله للشدائد يقول: «وكذلك وقع لى أننى أُلزمت

بإحضار الأمير محي الدين بن اصبع لما استخفى من السلطان أحمد. فمسكنى أعوان الوالى ومدونى للتوسيط بحضرة الوالى، فلم يتغير منى شعرة، بل صرت أتبسم حتى تعجب الوالى، وقال: أطلقوه، ثم استغفر فى حقى. ثم تحول غضب السلطان على ذلك الوالى، فمُسك وعُوقب فى البرج، ومات بعد ثلاثة أيام». لطائف المنن، ص ٢٤٦.

(٨٣) الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ٧١.

(٨٤)يذكر الشعرانى الكثير من الأدلة التى تؤكد صحة ما نقول. ومن ذلك قوله: «وسمعت سيدى على الخواص رحمه الله يقول: ما ثم لنا قول إلا وأصله مُجمل فى الكتاب والسنة.. ولما كان من المعلوم أنه لا يُفصل العبارة إلا العبارة، نابت الرسل عليهم الصلاة والسلام فى تفصيل ما أجملوه فى كلامهم، وناب أتباع المجتهدين مناب المُجتهدين فيما أجملوه من كلامهم. وهكذا القول فى كلام أهل كل دور بمن بعدهم إلى وقتنا هذا، يُفَصِّل أهل كل دور ما أجمله الدور الذى قبلهم، ولولا أن حقيقة هذا الإجمال سارية فى العالم، ما شُرحت الكتب، ولا تُرجمت من لسان إلى لسان، ولا وضع الناس على تفسير بعضهم وشروحه حواشى، بل ربما وضعوا حواشى على الحواشى. اليواقيت والجواهر، ج٢، ص ٨٥.

(٨٥) راجع للمزيد: الشعرانى: الميزان الخضرية، تحقيق: الشيخ عبد الرحمن حسن محمود، القاهرة، عالم الفكر، ١٩٨٨، ص ٦٤ ـ ٧٧، ٨٢ ـ٩٤، ١٠٢، ١٠٣. الميزان الشعرانية، ج١، ص١١، ٢٤، ٥١، ٥٢، ٥٣،٥٥،٥٧،٦٠. كشف الغمة عن جميع الأمة، القاهرة، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، ١٩٥١، ص٨.

(٨٦) مفهوم الرعية: هو مفهوم يُشتق من الرعاية والحفظ والعناية والتدبير والمسئولية، كماجاء فى حديث النبى (ص) «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته..» ومن ثم فقد استُخدم التعبير فى مصادر التراث الإسلامى للتعبير عن طبيعة الرابطة السياسية بين الحاكم و المحكوم، باعتبارها رابطة تقوم على دلالات مفهوم الرعاية والمسئولية تجاه المحكومين. نصر محمد عارف: فى مصادر التراث الإسلامى، ص ٨٥. بيد أن هذا المفهوم ـ من الناحية التاريخية- يتضمن أيضاً طبيعة واجبات الرعية تجاه حكامهم، وهذا ما نجد الشعرانى يتحدث هنا عنه.والواقع أن هناك فترات كانت واجبات الحُكام على الرعية تطغى على حقوقهم عليهم، وفترات أخرى تطغى حقوق الحُكام على واجباتهم. وباختصار فإن هناك دائماً علاقة عكسية بين الواجبات والحقوق على كل طرف من الطرفين.

(٨٧) وعلى سبيل المثال، يرى الشعرانى أن «تعظيم العارف للملوك والأمراء والأغنياء، إنما هو من تعظيم الرب جل وعلا». اليواقيت والجواهر، ج٢، ص١٤. وهو يُردد ما قاله ابن عربى من أن «للملك أن يعفو إلا عن ثلاثة أشياء وهي: التعرض للحرم، وإفشاء سره، والقدح فى المُلك». الشعرانى: الكبريت الأحمر، ج٢، ص ٦١.

(٨٨) الشعرانى: البحرالمورود فى المواثيق والعهود، ص٢٧١. والناموس: صاحب السر المُطَّلعُ على باطن أمرك، أو صاحب سر الخير.. والنمام كالنماس، وما تُنمس به من الإحتيال. الفيروزابادى:

مصدر سابق، الجزء الثانى، العدد ١١، ص ٢٥٤.

(٨٩) من الممكن أن نتحدث هنا عن خوف الشعرانى أيضاً من الجواسيس الذين ينقلون للسلطة أحوال المشايخ. وخوف الشعرانى هنا يُؤيده ما ذكره عن قضية التجسس وقوله بإباحتها من الناحية الدينية حماية للمجتمع. الشعرانى: كشف الغمة عن جميع الأمة، ج ٢، ص ٥.

(٩٠) الشعرانى: البحر المورود فى المواثيق والعهود، ص٢٧١. ومن الجدير ذكره هنا أن استسلام رودس للدولة العثمانية قد تم فى ٢٠ ديسمبر سنة ٩٢٩ هـ. / ١٥٢٢م

(٩١) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج٢، ص١٣٣. هذا مع ملاحظة أن هذا الشيخ كان أحد أتباع جماعة الشيخ «عمر رويشين» بمدينة «تبريز» ومن مُعتنقى فكر ابن عربى الذى اهتم به العثمانيين.

(٩٢) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٢٨، ١٣٥.

(٩٣) لقد حدث نمو كبير للوجود الصوفى التركى بمصر بعد الغزو، وحظى المتصوفة الأتراك باهتمام كبير من السلطة. وانعكس ذلك على حجم وجود الطرق الصوفية التركية، وعلى مؤسساتها. ومن أهم الطرق الصوفية بمصر آنذاك المولوية والطريقة البكتاشية، ولقد كان لكل من الطريقتين تكية شهيرة للغاية. وبشكل عام فإن ظهور التكية بمصر إنما يعود إلى العصر العثمانى، حيث حلت محل الخانقاه، وهذا الأمر له مغزاه المهم للغاية. فالخانقاه مؤسسة صوفية تعود للعصور السابقة «البائده». أما التكية فتعبر عن الوجود السياسى للعصر الجديد «العثمانى». للمزيد راجع: محمد صبرى الدالى: دورالمتصوفة فى تاريخ مصر، ص٥٩ـ ٦٢ وغيرها.

(٩٤) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٣٥، ١٣٦.

(٩٥) الشعرانى: لطائف المنن، ص ١١٥. ويختلف الصوفية فى تعريف الحال. فيرى بعضهم أن الأحوال هى «مواهب» ترد على القلب من غير اكتساب، مثل الفرح والحزن والألم والسرور وغيرها، وأنها تأتى من غير تكلف تصديقاً لقول الله تعالى «واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه» أى يُلقى فى قلب المرء ما يحجزه عن مراده ويُغير عليه نيته وحظوظ نفسه وهواها. أما البعض فيرون أنها ما يحل بالأسرار من صفاء الأذكار.انظر: د.حسن الشرقاوى: معجم ألفاظ الصوفية، ص ١١٥

(٩٦) ومن الجدير ذكره هنا أن الشعرانى دائماً ما يتحدث عن «الرعية» و «العامة» فى مؤلفاته، كما أن استخدامه مصطلح الرعاع هنا يعتبر من الحَالات النادرة. عن مُصطلحى العامة والرعية فى كتابات الشعرانى، راجع للمزيد على سبيل المثال، الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج١، ص١١،١٢،١٨،٥٠،٥١،٨٨،١٠٠،١٢٠،١٣٤،١٥٧،١٦٤،١٧١.ج٢،١٨،٣١،٣٧،٦٠،٧٦،١٣٤،٩، ١٣،١٤٢،١٦٨،١٧٠. اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر، ج ١، ص ٥٠، ٦٩، ٩٥. ج ٢، ص ٩٤ وغيرها من الصفحات.

(٩٧) الشعرانى: البدر المنير، ص ١٩٣.

(٩٨) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٦٣٩.

(٩٩) الشعرانى: البحر المورود، ص ١٥٠، ١٥١.

(١٠٠) لطائف المنن، ص ٤٠٥. المليجى، مصدر سابق، ص ١٣١.

(١٠١) المصدر السابق، ص ١٠٨، ١٥٤، ٦٧٥. ويروى شهاب الدين الخفاجى أن رئيس الأطباء بمصر «محمد بن بدر القوصونى» قد ذهب إلى استانبول من أجل معالجة السلطان سليمان: «فداوى سقامه، وقد قبّل النقرس أقدامه». وهذا يؤكد مرض السلطان برجليه، وأن الشعرانى يقصد بـ«السلطان الأعظم» هنا السلطان سليمان القانونى. انظر: شهاب الدين محمود الخفاجى: ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا، القاهرة، المطبعة الوهبية، ١٢٩٤ هـ ص ٢٠٦.

(١٠٢) د. توفيق الطويل: الشعرانى إمام التصوف فى مصر، ص ١٤٠.

(١٠٣) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٥٧٠، ٥٧١.

(١٠٤) لشعرانى: البحر المورود، ص ٦٧، ٦٨.

(١٠٥) الشعرانى: المصدر السابق، ص٨٩، ٩٠. أما «قطية» فقد ذكرها النابلسى فى رحلته كالآتى: «قطية بفتح القاف، بعدها طاء مهملة ساكنة. وهى مكان أخذ المكوس من كل من يمُر فى ذلك الطريق من الرئيس والمرؤس. فيأخُذ الكاشف من جهة الأجناد المصرية خفارة الأموال والخيل والدواب التى للتجار وغيرهم من البرية، ممن يمر فى هاتيك البرية». أما «قاموس نظارة المالية» فقد ذكر أنها «نُقطة طريق صحرة العريش المُوصل للقنطرة، محافظة العريش. خالية من السكان». أما محمد رمزى فقد أورد «يُستفاد مما ورد فى معجم البلدان لياقوت، وفى الإنتصار لابن دقماق، وفى كتاب الحقيقة والمجاز.. أن قطيه، وتُكتب أيضاً قطيا، هى قرية من نواحى الجفار فى الطريق بين مصر و الشام، وفى وسط الرمل قرب الفرما.. وقد اندثرت هذه القرية، ولم يبق إلا أطلالها فى الطريق بين القنطرة والعريش فى الجنوب الشرقى من محطة الرُمانة». عبدالغنى النابلسى: الحقيقة والمجاز فى الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز، أعده للنشر: أحمد عبد المجيد هريدى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص ١٧١، ١٧٢. نظارة المالية: قاموس جغرافى للقطر المصرى، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٨٩٩، ص٥٨٧. محمد رمزى: القاموس الجغرافى للبلاد المصرية من عهد قدماء المصريين إلى سنة ١٩٤٥، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، القسم الأول، البلاد المندرسة، ص٣٥٠، ٣٥١.

(١٠٦) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٢٦٤.

(١٠٧) الشعرانى: تنبيه المغترين، ص ٢٦٤. أما مصطلح «مشايخ العصر» فيقصد به التهكُم من ذلك الشيخ و أمثاله، والتشكيك فى صدق تصوفه، واظهاره فى مظهر مُدعى المشيخة.

(١٠٨) الواقع أننا بحاجة من جديد إلى القول بأن الشعرانى قد تأثر فى اتجاهاته هذه بذلك التراث الذى ورثه عن من سبقه من المشايخ الصوفية والفقهاء. ولعل مُقارنة ما أورده السيوطى من

أحاديث فى ضرورة طاعة السلطان، تجعل الشعرانى قريب الشبه منه فى ذلك. ولكن هل كان السيوطى يقصد من جمعه تلك الأحاديث خدمة السلطة؟. وهل كانت الأفكار والمُمارسات السياسية للسيوطى تُشبه أفكار ومُمارسات الشعرانى؟. وهل كان للسيوطى خطاباً مُماثلاً تجاه السلطة ؟. إن هذه الأسئلة بحاجة إلى المزيد من البحث حتى نستطيع أن نُجيب عنها، ومن ثم نعرف وقتها المدى الحقيقى لتأثرالشعرانى بالسيوطى وغيره.انظر:السيوطى:الأحاديث المنيفة فى فضل السلطنة الشريفة، ص ٢٢ـ ٣١.

(١٠٩) الشعرانى: البدر المنير،ص ١٧٤. وكما ذكر «رواه البيهقى والديلمى» ولم يُبين ما إذا كان الحديث صحيحاً أو غير صحيح، وهو ما يعنى صحته حسب قوله فى المقدمة، حيث ذكر أنه سوف يُبين الأمر فى حالة كون الحديث ضعيف أو غير صحيح.

(١١٠) المصدر السابق، ص ٢٥٩. والحديث صحيح، حسبما ذكر فى المقدمة.

(١١١)المصدرنفسه، ص٢٦٢. والحديث صحيح عنده كما ذكر فى المقدمة، خاصة وأنه اتبع نهج جلال الدين السيوطى.

(١١٢) نفسه، ص ٣٤٨. وقد ذكر أنه (رواه الحاكم) ووفقاً لما أورده فى المقدمة، يكون الحديث صحيحاً عنده.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٤١٥. وقد ذكر (رواه البخارى وغيره) ووفقاً لما ذكره فى المقدمة، فإن الحديث ضعيف، ولكن الشعرانى لم يُعلق على ذلك كما وعد فى المقدمة.

(١١٤) راجع مقدمة المصدر السابق ، ص ٥، ٦.

(١١٥) فى حديث «جور الترك ولاعدل العرب» ذكر الشعرانى: «قال السخاوى: كلام ضعيف». البدر المنير، ص٢١٧.

(١١٦) الشعرانى: البحر المورود، ص ١٦٣.

(١١٧) الشعرانى: البدر المنير، ص٣١. وقد ذكر «رواه الحكيم الترمذى» وهو ما يعنى ضعفه، ولكنه لم يُعلق عليه.

(١١٨) الآية رقم ٥٨ من سورة النساء، وهى سورة مدنية.

(١١٩) فى كتاب مُختصر تذكرة القرطبى يورد الشعرانى الأحاديث التى تُؤكد أحقية الإنسان فى الدفاع عن ماله ونفسه ضد اللصوص أو من يُريدونه بظلم. لكنه يتوقف فقط عند السلطان، حتى ولو كان جائرا. والسبب عنده هو «أن جماعة أهل العلم كالمجتمعين على أن من لم يُمكنه أن يمنع نفسه وماله إلا بالخروج على السلطان ومحاربته، انه لا يُحاربه ولا يخرج عليه، للأخبار التى جاءت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الآمرة بالصبرعلى ما يكون من السلطان من الظلم والجور». الشعرانى: مختصر تذكرة القرطبى، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د. ت. ط، ص ١٢٠.

(١٢٠) الشعرانى: الجواهر والدرر، ص١٩٢.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(١٢٢) الشعرانى: مختصر تذكرة القرطبى، ص ١٢٧، ١٢٨. ولقد ذكر سند هذا الحديث كما يلى «روى أبو نعيم أن رسول الله (ص) قال...».

(١٢٣) من ذلك الحديث الأخر الذى أورده كما يلى: «روى البزار وابن ماجه عن ابن عمر عن النبى (ص) قال (ما ظهرت الفاحشة فى قوم، إلا ظهر فيهم الطاعون والأوجاع التى لم تكن فى أسلافهم. ولا نقصوا المكيال والميزان، إلا أُخذوا بالسنين، وشدة المؤنة وجُور السلطان. ولا مَنعوا زكاة أموالهم إلا مُنعوا القَطر من السماء، ولولا البهائم لم يُمطروا. ولا نَقضوا عهد الله و عهد رسوله، إلا سَلط الله بأسهم بينهم». الشعرانى: تذكرة القرطبى، ص ١٢٧.

(١٢٤) المصدر السابق، ص ١١٧.

(١٢٥) الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج٢، ص١١٥،١١٦. هذا وقد أكد الشعرانى على أن هذا الكلام «خطر جداً» وإن لم يُبين وجه الخطورة من وجهة نظره، كما قال بأن الإمام محفوظ من الله وليس معصوما، مُخالفاً بذلك رأى الشيعة.

(١٢٦) المصدر السابق، ص ٧٢. وانظر أيضا: الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر، ج١، ص٢٢.

(١٢٧) راجع للمزيد ؛ محمد الصواف: الجوهر الفريد فى أمر الصوفى والُمريد، مخطوط بمكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج، تصوف، رقم٨٦، ص٣٥. والشعرانى نفسه فى ترجمته للشيخ شعبان المجذوب يذكر أنه «كان يقرأ سوراً غير السور التى فى القرآن على كراسى المساجد يوم الجمعة وغيرها، فلا يُنكر عليه أحدا. وكان العامى يظُن أنها من القرآن لشبهها بالأيات فى الفواصل». ويُتبع ذلك بالقول «وقد سمعته مرة يقرأ على باب دار على طريقة الفقهاء الذين يقرأون فى البيوت، فصغيت إلى ما يقول، فسمعته يقول: وما أنتم فى تصديق هود بصادقين. ولقد أرسل الله لنا قوماً بالمؤتفكات يضربوننا ويأخذون أموالنا ومالنا من ناصرين». ورغم أن الشعرانى يذكر أن وفاة هذا الشيخ قد حدثت «سنة نيف وتسعمائة» فإن من الواضح لدينا أنه عاش إلى ما بعد الغزو العثمانى لمصر. انظر: الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٦٧، ١٦٨

(١٢٨) هُناك الكثيرمما قيل عن تصوف السلاطين العثمانيين وتشجيعهم للتصوف، وكثيرا ما يحدث خلط فى الأمور. والواقع أن تصوف السلاطين كان شيئا، وسياستهم تجاه أمور الدولة كانت شيئاً آخر يختلف كثيرا. ويُعد ما قاله كل من جب وبوون من أفضل ما قيل فى هذا الخصوص، حيث كتبا: «اتبع السلاطين المسلمون مسلكاً مُزدوجاً من نوع خاص إزاء الزعماء الدنيين. فهم من ناحية قد اهتموا بتحسين علاقتهم بهم، بموافقتهم على نصائحهم، وبتعضيدهم لأوجه الأنشطة الدينية، وبانشاء الأوقاف والمساجد والمدارس، وبأن يتجنبوا بقدر الإمكان أى تعد على العادات الدينية أو على أشخاص العلماء. ومن ناحية أخرى لجدهم يُحاولون أن يفرضوا عليهم نوعاً من

السيطرة عن طريق الموظفين.. وأهم هؤلاء الموظفين القاضى والمحتسب. وقد ورثت الدولة العثمانية هذه السياسة المزدوجة فيما ورثته عن الدول الإسلامية السابقة عليها، وطورها السلاطين العثمانيين بدقة تدعو للإلتفات». وعندنا أن الوضع لم يشُذ عن ذلك كثيراً فى مصر إبان العصر العثمانى، لا سيما فى مرحلة قوة الدولة (القرن السادس عشر). فقد نظرت الدولة العثمانية إلى المتصوفة على أنهم «أُناسُ طيبون» وفى الوقت نفسه «خطرون» لأنهم بمثابة قوة محلية لا تود لها أن تكون صاحبة دور سياسى يُؤثر على الهيمنة العثمانية. ولذلك ففى حين أعطتهم وأغدقت على من والاها واحترم القانون، فانها عاقبت بالنفى والقتل أحيانا كل من خرج عن ذلك. ومن الواضح أن الشعرانى فهم ذلك تماماً وراعاه. راجع فى هذا الخصوص: جب، بوون: المجتمع الإسلامى والغرب، ترجمة: أحمد عبد الرحيم مصطفى، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ٢٥، ١٩٩٠، ص ١٦٠، ١٦١. محمد صبرى الدالى: دور المتصوفة، ص ٩٨ ـ ١٠٠. ثم راجع أيضا: توفيق الطويل: التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى، القاهرة، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ٢١، ١٩٨٨، ص١٦٣. عبد العزيز الشناوى: الدولة العثمانية دولة اسلامية مفترى عليها، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٣، ج١، ص ٥٩.

(١٢٩) د. زكى مُبارك: التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق، الجزءالثانى، ص٣٠٢، ٣٠٣.

(١٣٠) ذكر المليجى أن ذرية الشعرانى قد حظوا باهتمام من السلاطين بعد موته، وحتى وقت المليجى، المناقب، ص ١٠٧.

الفصل الخامس
خطاب الشعرانى لرموز السلطة فى مصر

كانت مصر فى العصر المملوكى دولة لها نظمها السياسية المُتكاملة، بدءاً من السلطان، مروراً بمجلس المشورة، ونائب السلطنة، والأتابك - القائد العام للجيوش - والوزير، وولاة القاهرة والأقاليم، والنواب.. وصولاً إلى الدواوين ونظارها (الإنشاء - الأحباس - النظر - الخاص - الأهراء.. إلخ) والنظام القضائى (القضاة - المُحتسب - صاحب المظالم.. إلخ). ودون الخوض فى تفصيلات تكوينات هذه النظم والحكم عليها ومناقشة التدهور الذى داخلها[1].. فإن ما نُريد قوله هو أن الدولة المملوكية كانت دولة مستقلة لها هياكلها المؤسسية، وسُلطاتها الداخلية، وسياستها الخارجية. و بالمثل فرغم ما يمكن قوله عن السيطرة المملوكية على الكثير من المناصب الرئيسية، فإن ما لا يمكن إغفاله هو أن المصريين شاركوا مشاركة لها حجمها وفاعليتها فى نظام الحكم المملوكى، بل ولقد كانت الدولة المملوكية دولة «وطنية» فى النهاية[2].

وفى العصر العثمانى تغير الحال. فلم تعد مصر أكثر من ولاية « مُتميزة» من ولايات وإيالات الدولة «الإمبراطورية» العثمانية، عليها الكثير من الواجبات المادية، بالإضافة إلى واجب التبعيه السياسية[3]. وحق لابن إياس أن يتحسر بعد أن «صارت سلطنة مصر نيابة»[4]. وبعد أن صار من يحكم مصر هو أحد الباشاوات نيابة عن السلطان العثمانى، وبعد أن أُدخلت الكثير من التغييرات فى النظام الإدارى. فلم يعد هناك جيشاً مُستقلا، ولا دواوين، ولا نظام قضائى كما كان الأمر من قبل. لقد استُبدل كل ذلك بنظم أقل كثيراً فى حجمها وعددها ورونقها، وبما يسمح من ناحية بتغلغل الأتراك العثمانيين فى الحكم الجديد على حساب ما كان من نصيب المماليك والمصريين؛ وبما يهدف من ناحية أخرى إلى السيطرة على هذه «الولاية» سياسياً وإدارياً واستغلالها اقتصادياً وعسكريا[5].

صفوة القول أن التنظيم السُلطوى قد تغير كثيراً فى مصر فى القرن السادس عشر خاصة فى قمته، وأصبح رجال السلطة فى مصر هم بمثابة «رموز» ونواب للسلطة العُليا فى استانبول. والسؤال هو: هل إنعكس هذا التغيير على خطاب الشعرانى للسلطة ؟.

إذا عُدنا لما كُتب عن هذا الأمر نجده يُعبر عن اتجاه واحد تقريباً، وهو أن الشعرانى - في علاقته مع السلطة بكل مُستوياتها، وفى خطابه إليها - كان مُتعالياً وشامخاً على الدوام. فالحكام أحبوه، وقربوه، وأكرموه، وعظموه، وأجلوه. يتساوى فى ذلك كبارهم وصغارهم، باشاواتهم وقضاتهم وعسكرهم. ولا فرق بين الشعرانى فى عشرينيات وثلاثينيات القرن العاشر الهجرى، وبينه فى خمسينياته وستينياته، ولا بين العصرين المملوكى والعثمانى. ولقد بُنى هذا الحكم على أساس مقولة أن الحكام إما أحبوا الشيخ أو خافوه(٦).

إن من اليسير للغاية إنتقاء بعض ما سطره الشعرانى فى علاقاته بالحكام للدلالة على حبهم له وخوفهم منه، واحترامهم له، وإهتمامهم به ثم تعاليه عليهم.. وهكذا. والأمر نفسه إذا أردنا إثبات عكس ذلك. فما أورده الشعرانى يمكن استخدامه مرة لإثبات الأمر الأول، ومرة أخرى لإثبات نقيضه. بيد أن الأمر بهذا الشكل لا ينتمى للبحث العلمى، بقدر ما ينتمى للميول الفكرية والأهواء. وإن شئت فقل ينتمى إلى الهدف الأساسى من الكتابة عن الشعرانى وأمثاله من «الرجال العظام»؛ فهل هو فقط من أجل مدح شخص ما أو القدح فيه؟ وهل هو من أجل الدراسة العلمية لعلاقة الشيخ بالسلطة، أم أنها فقط لمُجرد طرح نماذج أسطورية فى مُحاولة لتثبيتها - وبشكل دعائى - باعتبارها «حقيقة» فى أذهان الناس فى لحظات مُعينة؟.

وأزعم أن فهم حقيقة العلاقة بين الشعرانى والسلطة، وكذا فهم طبيعة خطابه وتناقضاته، إنما هو أمر مُمكن فقط من خلال تتبع المنهج العلمى الذى يبحث فى النهاية عن الحقيقة، وأن هذا المنهج قد يكون من خلال معرفة مراحل حياة الشيخ من ناحية، ومعرفة التطورات السياسية والسُلطوية التى حدثت فى مصر من ناحية ثانية، ورصد علاقاته مع رجال السلطة وظروفها وأسبابها ونتائجها من ناحية ثالثة، ثم - وأخيراً - ربط خطاب الشعرانى بذلك كله، بعد تصنيفه وفقاً لتاريخه وظرفه ومُستوياته. إن ذلك المنهج هو ما حاولت اتباعه فى فهم حقيقة علاقة الشعرانى برموز السلطة فى مصر، ومن ثم خطابه إليهم.

قرأ الشعرانى، فى فترة تعليمه، الكثير عن تُراث الصوفية الطويل مع السُلطة فى العصر المملوكى و ما قبله. بيد أن ما اختاره وكتبه فى مؤلفاته تجعلنا نميل إلى القول بأنه كان «إنتقائياً» فيما اختاره من حوادث ووقائع المتصوفة مع رموز السلطة. وهكذا فقد نقل

قول سفيان الثورى «إذا رأيتم شرطياً نائماً عن صلاة، فلا توقظوه لها، فإنه يقوم يؤذى الناس ونومه أحسن»(٧). كما كتب أن عبد القادر الجيلى كان « إذا جاءه وزير، يدخل الدار ثم يخرج، حتى لا يقوم له إعزازاً للطريق فى أعين الفقراء»(٨). كما قرأ ونقل الكثير مما كتبه ابن عربى؛ ومن ذلك أن من كان «والى جور ونائب ظلم، فلا يلومن إلا نفسه»(٩). وأن الشيخ على وفا، كان يعتبر الأمراء من «الظلمة»(١٠). وأن الشيخ محمد أبو المواهب الشاذلى كان يُشدد للغاية على عدم مُصاحبة الصوفية للأمراء لاعتباره لهم أيضاً من «الظلمة»(١١). وأن الشيخ ابراهيم المتبولى «كان سُماً ناقعاً على الولاة. فإذا تشوش من أمير أو وزير، مات لوقته أو فى ليلته». وأنه كان يقول: «كل فقير لا يقتل بعدد شعر رأسه من الظلمة، فليس بفقير»(١٢). وأن الشيخ عمر الكُردى كان يرفض هدايا «الأمراء والخوندات والأكابر». فإذا قبلها «أطعمها للحشاشين» باعتبارها من مال«الظلمة»(١٣). وأخيراً فقد قرأ عن نفوذ هؤلاء لدى السلطة، ومن ذلك أن الشيخ شمس الدين الحنفى «كان لا تُرد له شفاعة عند من يعرفه ومن لا يعرفه» من الأمراء وأرباب الدولة والوزراء والقضاة وغيرهم(١٤).

أما ما سمعه الشعرانى عن الشيوخ قريبى العهد من زمنه فكثير أيضا، ومن ذلك أن الشيخ نور الدين المرصفى كان «مُرصداً لحوائج الناس عند الأمراء والحكام»(١٥). وأن الشيخ أبو الخير الكُليباتى، كان يُنكر على القضاة أحكامهم، ويتهمهم بالرشوة والتزوير(١٦). بل وسمع عن جده ومواقفه من الحكام.

وأما ما رآه عن قُرب، فيكاد لا يمكن حصره. لقد رأى الشيخ عبد القادر بن عنان «الذى كانت وقائعه مع الحكام ومشايخ العرب كثيرة»(١٧). ورأى الشيخ تاج الدين الذاكر الذى «كان له الإعتقاد التام فى قلوب الخاص والعام، وكان كثير الشفاعات عند السُلطان والأمراء»(١٨). والشيخ على أبو خوذه الذى كان يضرب الأمراء فى حضور جنودهم ولا يستطيع أحد منعه(١٩). بل ورأى الشيخ أبو السعود الجارحى الذى «كانت له فى مصر الكرامات الخارقة، والقبول التام عند الخاص والعام والملوك والوزراء، وكانوا يحضرون بين يديه خاضعين»(٢٠). ورأى أيضاً علاقة شيوخه ـ الذين تتلمذ على أيديهم ـ بالحُكام ومنهم شمس الدين الديروطى الذى سبق وأن أهان الغورى وأمراؤه جميعا، والشيخ زكريا الأنصارى وغيرهم(٢١).

إن ما سبق كله يعنى أن الماضى حمل فى طياته نوعاً من العلاقات بين المتصوفة والسُلطة فى بعض الأحيان، وفى أحيان أخرى يعنى أنه كانت هناك قطيعة. وفى كل الأحوال كان الماضى يعنى تعالياً هائلاً من المتصوفة على السلطة، سواء فى العلاقة أو الخطاب. ولا يجب أن نأخذ كل ما ذكره الشعرانى على محمل الصدق دائما. فالشعرانى لم يكن مؤرخا، بل كان صوفياً يكتب عن مشاهير التصوف فى عصره وفى العصور السابقة، والذين أراد أن يُظهرهم فى صورة رائعة. ومن ثم فبعض ما أورده الشعرانى قد حدث فعلا، فى حين أن بعضه لم يحدث فى الأساس، أو على الأقل لم يحدث كما أورده وإن كان يحمل قدراً من الحقيقة. وفى كل الأحوال فإن المتصوفة أرادوا لتلك الأمور أن تكون قد حدثت بالفعل، وكان «عقلهم الجماعى» مُستعداً دائماً للإحتفاظ بما حدث - أو حتى بما لم يحدث - وتضخيمه، بل وخلقه خلقاً أسطورياً فى حالة عدم وقوعه فى الحقيقة.

وما سبق أيضاً يوضح اقتناع الشعرانى التام بما قرأ وسمع ورأى، وأنه كان لديه تراثاً هائلاً عن علاقة المتصوفة بالسلطة وخطابهم تجاهها، وأن هذا التراث شكّل جزءاً مُهماً من وعيه السياسى، لاسيما فى ظل الجو الذى عاش فيه، والذى اتخذ بعض شيوخه فيه موقفاً مُتشدداً تجاه المماليك وحكمهم.

فعندما يتحدث عن رؤية «الأولياء الصالحين» لرسول الله (ص)فإنه يجعل ذهاب هؤلاء الأولياء إلى الحُكام، مما يحجُب رؤيتهم للرسول (ص)على اعتبار أن هؤلاء الحُكام من «الظلمة». وهو يضرب الأمثلة على ذلك، بما حدث للشيخ جلال الدين السيوطى. لقد قصده أحد الأشخاص للشفاعة له فى أمر، فما كان من الشيخ إلا أن رفض قائلاً: - وذلك من واقع خطاب السيوطى، الذى يذكر الشعرانى أنه قرأه عند أحد أصحابه - «ولولا خوفى من احتجابه صلى الله عليه وسلم عنى بسبب دخولى للولاة، لطلعت القلعة وشفعت فيك عند السلطان»[٢٢]. أما الشيخ «محمد بن زين» فقد ذهب إلى حاكم النحرارية فى شفاعة لأحد الأشخاص «فلما دخل عليه، أجلسه على بساطه، فانقطعت عنه الرؤية. فلم يزل يتطلب من رسول الله (ص)الرؤية حتى قرأ له شعرا، فتراءى له من بعيد. فقال : تطلب رؤيتى، مع جلوسك على بُساط الظلمة!. لا سبيل لك إلى ذلك». وهكذا فإن الحكام المماليك عند الشعرانى هم من «الظلمة».

ويزداد هذا الأمر وضوحاً عندما نتذكر موقف الشعرانى من عدم المرور تحت المظلة التى أنشأها الغورى. لقد تحدثنا عن تلك القضية من قبل بخصوص ما يتصل منها بالسلطان فقط، لكن هناك بها ما يتصل بمن دونه. ولعل فى ذكر الإقتباس كاملاً ما يوضح الأمور. لقد قال: «وكنت لا أمر فى ظل عمارة أحد الولاة. ولما عمل السلطان الغورى الساباط ـ الذى بين مدرسته وقبته الزرقاء ـ كنت أدخل من سوق الوراقين وأخرج من سوق الشرب، ولا أمر تحت ظله. وكذلك الحكم فى جميع عمارات الظلمة والمباشرين والأمراء وأعوانهم. وكنت لا آكل من شىء إلا بعد تفتيشى فيه غاية التفتيش، ولا أكتفى فيه برخصة الشرع»(٢٤).

إن ما سبق يوضح من جديد أن الكثير من رموز السلطة ـ وربما كلهم ـ فى العصر المملوكى عند الشعرانى كانوا من «الظلمة» الذين يجب عدم الذهاب إلى مجالسهم، حتى لو إتصل الأمر بقضاء مصالح الناس، كما أنهم ممن يجب الحذر من طعامهم وشرابهم فى الدنيا، خوفاً على الأخرة ومنها. وهنا قد يتساءل المرء : لقد أورد الشعرانى العديد من الأحاديث فى كتابه «البدر المنير» تتصل بذلك، فهل إنطبقت هذه الأحاديث على رموز السلطة فى هذه الفترة؟. ربما(٢٥)، خاصة وأن فتوى السيوطى ـ والتى نقلها الشعرانى وأخذ بها ـ جعلت هؤلاء «ليس لهم من المذاهب سوى الاسم»(٢٦).

بيد أن ما سبق لا يعكس إلا وجهاً واحداً للصورة. فهناك بعض الإشارات المهمة التى أوردها الشيخ عن احترامه وشيوخه لرموز السلطة فى العصر المملوكى، بل وتعاونهم معهم أحيانا. فالشيخ محمد السروى (ت ٩٣٢ هـ / ١٥٢٥م) كانت له علاقة تعاون مع القاضى أبو البقاء بن الجيعان، لاسيما فى القيام بمهام «الزاوية الحمراء»(٢٧). والسروى لم يتردد فى مساعدة أحد الوزراء ـ وهو شمس الدين بن عوض ـ عندما تعرض لغضب السلطان الغورى. هذا وإن كان ابن عوض قد رفض إعطاء السروى ما طلبه منه، ومن ثم تخلى عنه الشيخ(٢٨)!!. ولقد ذكر الشعرانى تلك العلاقات وذلك التعاون مُؤيداً له.

والشعرانى نفسه يتحدث عن احترامه للقضاه، منذ شبابه ـ أى منذ العصر المملوكي ـ وإن رأى أنهم أقل مرتبة فى «التدين» من المتصوفة، لأنهم يأكلون ويشربون من أطيب الطعام والشراب، ويلبسون أحسن الثياب «وليس عليهم حرج»(٢٩). كما كان يرى أن القضاة ليسوا لديهم القدرة آنذاك على إيذاء بعض المتصوفة، وأن العكس هو

الصحيح(٣٠). وهو أيضاً ينقل لنا عن شيوخه ما وقر فى ذهنه من دعوتهم لاحترام الحكام فى العصر المملوكى. فالشيخ المرصفى « توفى نيف وثلاثين وتسعمائة» دعا لضرورة تعظيم الأمير على الفقير، لظهوره بالتصريف فى هذه الدار، بخلاف الفقير»(٣١). والشيخ على الخواص أيضاً «كان يُعظِّم العلماء و أركان الدولة، ويقوم لهم ويُقبل أيديهم ويقول : هذا أدبنا معهم فى هذه الدار..»(٣٢).

ولقد ضرب الشعرانى مثالين عمليين على ذلك من العصر المملوكى. أما المثال الأول، فهو للشيخ عبد القادر الدشطوطى، الذى كان إذا رأى أحداً من جند السلطان «أقبل عليه، وضمه إلى صدره، دون أن يفعل ذلك مع الفقير». ومرة أخرى فقد كان تبرير الدشطوطى - كما نقله الشعرانى وأخذ به - فى مواجهة المُعترضين على ذلك هو «إن هؤلاء الجند يظلمون الناس ويؤذونهم، فننظر لهم بالود والمحبة لقبول شفاعتنا فى المظلومين عندهم. وأما الفقراء، فالناس آمنون من شرهم»(٣٣).

وأما المثال الآخر فهو للشيخ على الخواص، الذى رأى المحتسب - بركات بن موسى - ماراً عليه، فمال على ركبته وقبلها. وعندما أنكر البعض على الشيخ ما فعل، كانت إجابته: «إنما قبلت ركبته أدباً مع الله تعالى الذى ولاه وجعل الناس يسمعون قوله. فإذا خفت البضائع من السوق، يبعث مناديه ينادى للناس الذين يحتكرون الطعام عن المحتاجين: أخرجوا ما عندكم، فيُخرجون البضائع حتى يمتلىء السوق. أفتقدر أنت يا فقيه على مثل ذلك»(٣٤).

والشعرانى نفسه عند تناوله لقضية «العمل بالكيمياء» لقلب المعادن الرديئة إلى معادن نفيسة، إنما يُحذِّر المتصوفة من الإقدام على ذلك خوفاً من «الحكام «الذين ربما نفوهم أو قتلوهم لهذا السبب. ومصطلح الحكام هنا - ومن خلال الأمثلة التى ضربها - ينطبق تماماً على العصرين المملوكى والعثمانى، وهو ما يعنى فى النهاية أن الشيخ كان يخشى الحكم المملوكى ويخافه أيضاً (٣٥).

وأخيراً فإن دعوة الشعرانى نفسه لاحترام الحكام وتقبيل أياديهم «ولو جاروا» إنما تنطبق على العصرين المملوكى والعثمانى. أما العلة فى ذلك عنده فهى «لأن الله تعالى جعل لهؤلاء الحكام السيادة علينا فى دار الدنيا»(٣٦).

وهكذا يتضح لدينا أن خطاب الشعرانى لم يكن أحادى اللغة أو اللهجة تجاه رموز السلطة فى مصر فى العصر المملوكى. فتارة أخذ خطابه لغة التعالى تماما، وتارة أخرى أخذ لغة الإحترام واللين. بيد أن ثمة سؤال يُمكن طرحه هنا وهو: لماذا هذه الإزدواجية، بل والتناقض فى الخطاب تجاه رموز السلطة فى العصر المملوكى؟. الواقع أن ذلك ربما يعود إلى عدة أمور هى كما يلى :-

أولاً : أن نسبة ليست بالقليلة من المماليك - من رموز السلطة فى العصر المملوكى - قد استمرت فى العصر العثمانى. صحيح أن نفوذ المماليك قد تراجع - على سبيل المثال - أمام العثمانيين، ففقدوا الكثير من الوظائف المهمة - وعلى رأسها منصب السلطان - لكنهم لم يتركوا السلطة بالكُلية، وهذا أمر جد مهم. فالغورى قُتل أو مات، وطومان باى شُنق، ومات أو قتل معهما عدد ضخم من المماليك، ورغم ذلك بقى معظم المماليك أحياء، وسيطروا على وظائف مهمة أيضا، ومن ثم كان علي الشعرانى أن يُراعى هذا الأمر.

ثانياً : أن العديد ممن استمروا فى السلطة فى العصر العثمانى - سواء من المماليك أو من المصريين - كانوا: إما أصدقاء للشعرانى، أو أتباعاً له. وهكذا نجده يتحدث عن علاقته بالأمير جانم الحمزاوى، وشيوخ العرب ابن عمر وابن بغداد. ولا يمكن تجاهل القاضى عبد القادر القادرى، الذى أنشأ له الزاوية ورصد عليها الأوقاف. ألم يكن من الضرورى أن يكون لذلك أثره على خطاب الشيخ ؟!.

ثالثاً : أن العصر المملوكى رغم كل مساوئه، كان - من وجهة نظر الشعرانى - أفضل من العصر العثمانى. فهو العصر الأقل ظُلماً وقسوة، والعصر الذى شهد مولده وصباه وشبابه، والذى عاصره جده على الأنصارى وسيده خضر وشيوخه العظام. وهو العصر الذى كان للمتصوفة فيه نفوذاً واضحاً على رموز السلطة. و هكذا فإذا كانت إحدى وسائل الشعرانى لتسيير أموره فى العصر العثمانى هى الذم فى العصر المملوكى، فإن قدراً كبيراً من «الحنين» أو «الترحم» على ذلك العصر بقي يشده إليه، ويظهر بين الحين والآخر فى ثنايا كتاباته وخطابه.

رابعاً: أن السنوات الأخيرة فى عمر الدولة المملوكية قد ارتبطت عند الشعرانى بفترة «مُجاهدات» صوفية قاسية من أجل تثبيت أقدامه فى «الطريق». وهكذا فقد نظر للحياة وقتها نظرة مُغايرة لنظرته إليها فيما بعد. وعلى سبيل المثال، فقد زاره بعض المباشرين والأُمناء والتجار آنذاك، وعرضوا عليه الأموال، ولكنه رفضها. إذن فآراء الشعرانى فى تلك الفترة كانت «مُتشددة» إلى حد ما. وإذا كان التشدد قد طاله نفسه فى مُمارساته الصوفية، حيث كان يشُد عُنقه بحبل إلى سقف الخلوة لئلا ينام فى الليل، ويمتنع عن الأكل لأيام عديدة(٣٧).. فمن الطبيعى أن تطال أحكامه على تلك الفترة غيره من «الظلمة» آنذاك. بيد أن الشيخ قد قلل من تشدده فيما بعد، بعد انتهاء فترة المجاهدة. ومن ثم عادت أحكامه لتتخذ شكلاً أكثر اعتدالا.



لم يخل خطاب الشعرانى تجاه رموز السلطة فى العصر العثمانى من التناقضات أيضا. فهو فى بعض الأحيان مُتعالياً عليهم، وفى أحيان أخرى مُحابياً لهم ومُتقربا. هذا وإن كان قدر المُحاباة والتقرب هنا أكبر بكثير من التعالى، وبشكل مُختلف إلى حد كبير عن العصر المملوكى. وهذا ما يُمكن رصده فى العديد من الأمور.

أما خطاب التعالى، فيتضح من كون مُؤلفات الشيخ تعُج بمصطلح «الظلمة»(٣٨) باعتباره أهم صفة استخدمها لوصف رموز السلطة فى العصر العثمانى خاصة. إنه يعنى بذلك كل الحكام بدءاً من الباشا، مروراً بالأمراء العثمانيين والمماليك والقضاه والمباشرين وشيوخ العرب وغيرهم، وصولاً إلى أدنى مستوى للسلطة مثل الخفراء، وهو ما سنراه بجلاء فى الصفحات التالية.

والحقيقة أننا لا ينبغى لنا أن نُبالغ فى استخدام الشيخ لهذا المصطلح. فمن ناحية كان المؤرخون كثيراً ما يستخدمون هذا المُصطلح لنقد الحُكام، بل ولقد استخدم الحُكام أنفسهم هذا المُصطلح أحياناً لتوصيف حالتهم(٣٩). ومن ناحية أخرى كان استخدام الشعرانى للمصطلح إنما يدور فى إطار «الخطاب العام». فهو في« خطابه السياسى» الواقعى لم يتهم أحداً بعينه من الحكام بأنه ظالم فى واقعة أو حادثة مُعينة، فى حين استخدم المصطلح كثيراً بشكل تعميمى وفى إطار خطاب صوفى مثالى.

لقد دعا الشيخ منذ فترة مبكرة من العصر العثمانى إلى ضرورة عدم التقرب من الأمراء أو تقريبهم «إلا لمصلحة» يراها المتصوف فى ذلك. وإذا كان الشيخ لم يوضح طبيعة تلك «المصلحة» التى تبيح التقرب أو التقريب، فإنه أوضح السبب فى دعوته. فهو يرى أن رموز السلطة «أركان الدولة» لا يتقربون إلى المتصوفة إلا لمصلحتهم «لأن الغالب عليهم أنهم لا يحبون فقيراً اعتقدوه، إلا لمصلحة نفوسهم الدنيوية. ولا يطعمونه لقمة أو يكسونه جبة، إلا وتحتها كذا كذا بلية. وأقل ما هناك أنهم يطلبون من ذلك الفقير رد البلايا والمقدورات النازلة عليهم من سوء أعمالهم، مع عوجهم وظلمهم للعباد ليلاً ونهارا. ويقولون للفقير: ياسيدى الشيخ: الحملة عليك. فيتنحى لذلك، ويدخل فى الحملة، معارضاً للأقدار الإلهية. فإما يقبل، وإما يرجع البلاء عليه عقوبة له. وأما إذا عزل أحد من ولايته وعليه مال للسلطان، فهى الداهية العظمى على الفقير والجيران والمعارف، لاسيما إن هرب. فإنهم يسحبون الفقير ويقولون: أين فلان، وأين ودائعه التى أودعها عندك، ويبهدلونه غاية البهدلة، لاسيما إن كان الفقير قبل هديته أو أكل من سماطه»(٤٠).

والواقع أن الإقتباس السابق مهم لفهم حقيقة «الخطاب المتعالى» للشعرانى، و وضعه فى إطاره الصحيح. فالشيخ «يبيح» التقرب من رموز السلطة وتقريبهم إذا كانت هناك مصلحة للمتصوفة فى ذلك. لكنه يحذر و«لا يبيح» العكس. وإذا كان الأمر بذلك يدور فى إطار المصلحة والنفعية، فإنه يدور أيضاً فى إطار الحذر والخوف من التقلبات السياسية، ومن السلطة الأعلى خاصة.. أى السلطان، وهكذا لا يمكن فهم الخطاب فى سياق التعالى فقط.

لقد استمر خطاب التعالى عند الشيخ طوال حياته خطاباً مثالياً فى شكله، متناقضاً فى مضمونه، حمّال أوجه فى تفسيره. ففى كتابه «كشف الغمة عن جميع الأمة» والذى انتهى من تأليفه فى حوالى سنة ٩٣٦ هـ ـ يورد الشيخ العديد من الأحاديث المروية عن الرسول (ص) والتى تدعو إلى عدم تردد العلماء على الأمراء، وهو فى ذلك يبدو مثالياً تماماً فى طرحه للقضية(٤١). لكنه فى كتابه «تنبيه المغترين» ـ أى بعد سنة ٩٦٠ هـ ـ نراه وقد جعل من أخلاق المتصوفة «كثرة الحط على أصحابهم إذا خالطوا الأمراء». والعبارة هنا تفيد «عدم المنع»، بل «الحط» فقط، وهو ما يقلل عندنا من مصداقية صدق النبرة العالية لخطاب التعالى عنده. بيد أن ربط هذه الدعوة فى وقتها بذم الشعرانى لبعض شيوخ عصره، توضح لنا المزيد.

لقد أطلق هذه الدعوة ـ من جديد ـ فى وجه أولئك المتصوفة الذين اتخذوا ـ فى رأيه ـ من مكانتهم «شبكة يصطاد أحدهم بها الدنيا والمناصب»(٤٢). فكأن الدعوة فى أصلها لم تكن تعنى تعالياً مُطلقاً من الشعرانى تجاه الحكام، بقدر ما كانت تُمثل نقداً لاذعاً لبعض معاصريه، ربما فى إطار التنافس بينهم للإستحواذ على النفوذ والمكانة فى المجتمع ولدى السلطة.

ومما يدعم ذلك، ما ذكره الشيخ بنفسه ـ بعد سنة ٩٦٠ هـ أيضاً ـ من أنه تردد لبيوت الحكام. ولقد برر ذلك بأنه «لضرورة شرعية ترجُح على عدم ترددى، مما ينفعنى أو ينفع أحداً من المسلمين»(٤٣). فهو هنا لا ينفى ذهابه لبيوت ذوى السلطة من أجل قضاء مصالح «خاصة» به أولاً أو لغيره، وتلك هى «الضرورة الشرعية» التى طالما تحدث عنها. وما نُريد التأكيد عليه هنا، هو أن الشعرانى فى الواقع لم ينقطع عن بيوت الحكام، فى حين أن خطابه المثالى والنظرى- خاصة ضد منافسيه- يُفهم منه عكس ذلك. ولسوف نرى مايُؤكد ما نقوله هنا عند الحديث عن إرتباطه بالعديد من رموزالسلطة.

على أية حال، ففى إطار مجموعة من القيود والمحاذير والتناقضات، سار خطاب الشعرانى المُتعالى حول العلاقة برموز السلطة فى العصر العثمانى، وهو ما يمكن رصده فى العديد من الأمور «الدعاوى». فعندما يتحدث عن «كراهته» التقرب من الملوك والأمراء، فإنه يربط ذلك بقوله «إلا إن أعطانى الله تبارك وتعالى الكشف التام، لعلمى بسمو مقامهم. فلا يكون شيخهم إلا على شاكلتهم فى العلو فى المقام على غيره»(٤٤). لقد ذكر ما يؤكد ثقته بعُلوّ مقامه، وأنه من أصحاب الكشف.. ومن ثم أباح لنفسه التقرب من الحكام، فى حين دعا غيره لخلاف ذلك !!(٤٥).

وعندما يتناول التنافس بين المتصوفة على صُحبة أحد من «الولاة وأبناء الدنيا ممن حولهم البر والحسنة» فإنه يُؤكد ـ بل ويفخر ـ بصداقاته للكثيرين منهم، وإن نفى عن نفسه «المُزاحمة» على صُحبة حاكم(٤٦). وعندما يتحدث عن اعتقاد «الأمراء وغيرهم» فيه وزياراتهم له، فإنه لا يتحدث عن «تحريم» ولكنه يتحدث عن « نُفرة» منه، و ذلك «فتحاً لباب الراحة النفسى، وسداً لباب تنقيص أحد من إخوانى برفعتى فوقه عند ذلك الأمير». هذا بالإضافة إلى نفيه عن نفسه «التزلف إلى حاكم للحضورعنده»(٤٧). وعندما

يتحدث عن حضور ذوى السُلطة إلى زاويته، فإنه يدعو لعدم «إظهار نظام الطريق» أمام أى «أمير أو كبير.. إلا بنية صالحة لعدم الرياء والسُمعة؛ مثلما يفعله كثير من المُتمشيخين بالنصب، إذا زارهم الأمراء[٤٨]». وعندما يتحدث عن زيارة المتصوفة للحكام «الظلمة» فإنه لا يمنع ذلك، بل يقول بأن الأفضل «قلة العياده»[٤٩].

وعندما يتناول مقولة المتصوفة الشهيرة «بِئس الفقير بباب الأمير» فإنه ينقل عن شيخه الخواص قوله: «هذا فى حق من يأتى الأمير يسأله فى الدنيا. فإن كان لشفاعة ونحوها، فنِعم الفقير بباب الأمير»[٥٠]. وعندما يتحدث عن أن من علامات قيام الساعة «هلاك الوعول وظهور التحوت».. فإنه يُلحق ذلك بالقول: «قال العلماء: وقد وُجدت هذه العلامات، وصار الولاة لا يسمعون موعظة، ولا ينزجرون عن معصية، صُم عن استماع الحق، بُكم عن التكلم به، عُمى عن الإبصار له». لقد قال الشعرانى ذلك، ولكنه قدم له بقوله «قال العلماء»، وهو بذلك لا ينسب القول لنفسه فقط، بل إلى غيره. ثم اختتم ما سبق بالدعاء لولاة الأمور «فالله تعالى يلطُف بنا وبولاتنا»[٥١]. وعلى أية حال فقد كان الشيخ كثيراً ما يدعو الله للعفو والصفح عن حكام عصره[٥٢].

وعندما يُحذر من أكل طعام الأمراء والمباشرين والقضاة وغيرهم من الحكام، فإنه يُبيح ذلك «بعد التفتيش» لمعرفة ما إذا كان صاحبه ظالما أم عادلا[٥٣]. وعندما يتحدث عن موقفه من لحوم الأضاحى التى ترِد للزوايا من الحكام، فإنه لا يرفض قبولها بشكل مطلق، وإنما يقول بقبولها، ثم التصرف فى لحومها بما يراه الشيخ مُناسباً «بقصد نفع أصحاب تلك الضحية»[٥٤]. وعندما يدعو لعدم «تلقين الذكر» لأى أمير أو شيخ عرب طلب أن «يتتلمذ».. فإنه يعود للقول بإباحة ذلك «إن علمت منه الصدق الحامل له على فعل ما أمرته به، واستعمال ما أصفه له من الدواء»[٥٥]. وعندما يُهاجم القضاة بسبب ظلمهم، وعدم قيامهم فى أحكامهم بما يُوافق الشريعة، وأخذهم الرشاوى.. فإنه يلجأ للتعميم ويقول بأن «بعضهم» قد أصبح عنده «رقة الدين»[٥٦]. وعندما يدعو المتصوفة إلى عدم تولى مناصب القضاء أو وظائف «الأمانات»، فإنه لا يجعل الدعوة «مفتوحة» أو مُطلقة، بل يُبيح ذلك للواحد منهم «إن تَعَيَّن عليه ذلك شرعا، أو يكون مُكرهاً فى ذلك»[٥٧].

والأمر الجدير بالملاحظة والإشارة إليه هنا، هو أن مؤلفات الشعرانى التى كتبها فى الربع قرن الأخير من حياته، هى المؤلفات التى أودعها جُل خطابه السابق، وهذا بطبيعة الحال يتناسب ونمو مكانة الشيخ الصوفية والإجتماعية، بخلاف ما كان عليه فى مؤلفاته الأولى التى حملت قدراً أقل من التعالى و «المناورة».

وفى كل الأحوال فلابد من إدراك حقيقة مهمة، وهى أن الشعرانى -فى كل تصرفاته وخطابه تجاه رموز السلطة - إنما استند على مقولة مهمة آنذاك، وكانت لها إنعكاساتها المؤثرة على علاقة الحكام بالمتصوفة. لقد شاع فى عصره أن المُنتمين للتصوف ينقسمون إلى فريقين رئيسيين: فريق مُدع فى تصوفه، وذلك من أجل الحصول على مكاسب إجتماعية وإقتصادية «دنيوية»؛ وفريق مخلص فى تصوفه. وأن الصوفى الحقيقى «إذا عُرف بالزهد فى الدنيا، عظمه الناس والملوك ضرورة»(٥٨).

ولقد بذل الشعرانى كل ما فى وسعه، من أجل إثبات إنتمائه إلى الفريق الثانى، ونجح فى ذلك إلى حد بعيد(٥٩). ومع الفريق الثانى نعثر على العديد من رجال التصوف الذين حظوا بقدر غير قليل من احترام السلطة(٦٠). وهناك الكثير من الأمثلة التى أوردها الشيخ وتؤكد ذلك، مثل الشيخ على البرلسى(٦١) والشيخ محمد الشناوى(٦٢) والشيخ عبد القادر السُبكى(٦٣).

لقد انتمى الشعرانى لهذا الفريق من المتصوفة، فكان أن حصل على الكثير من احترام رموز السلطة. وفى هذا الإطار - وفى إطار كل ما سبق قوله أيضاً - يُمكننا أن نُفسر ما سطره بقدر من الفخر والتعالى المحسوب عن «عدم خوفى من أحد الولاة، بسبب كلام نقله لهم بعض الحسدة فى حقهم عنى أو نحو ذلك، إلا إن كان الخوف منهم يرجع إلى الخوف من الله عز وجل، كما إذا خِفت من الله تبارك وتعالى أن يُسلطهم علىّ بذنوبى»(٦٤).

إن عدم الخشية هنا مُطلقة فى بداية العبارة، لكنها غير مطلقة فى نهايتها. عدم الخشية مرتبط بوشاية «الحسدة» الذين قلنا أنه رتب جيداً أموره تجاههم، وذلك فيما يتصل بعلاقته مع الحكام. أما الخشية فمن «الذنوب» التى مصدرها عنده هو «حب الدنيا». وهنا نجده يقول: «وأنا أعلم من نفسى أنها لا تحب الدنيا، وليس فيها بحمد الله تعالى إلا محبة الله عز وجل، ومحبة رسوله (ص) ومحبة الأولياء والصالحين.. وساكن البيت يحميه من كل ظالم»(٦٥). فكأن الشيخ أيضاً قد استند فى عدم خشيته من الحكام إلى أنه من الصوفية الحقيقيين والمخلصين.

وفى الإطار نفسه يمكننا أن نتناول ما ذكره الشعرانى عن فلسفته فى رؤيته أو مُشاهدته «لأصل ولاة الزمان حال ولايتهم وضخامتهم.. فأشهد الأمير تُراباً حال رؤيتى له أميرا، وتارة أشهده نطفة أو علقة أو مضغة، أو عبداً مملوكاً لا يقدر على شىء فى حال رؤيتى له أميراً». إن التعالى فى الخطاب يبدو واضحاً عندما يُلحقه بالقول: «وهذا مشهد عظيم عزيز، قل أن يقع لأحد من الأقران». وكذا قوله: «فعلُم أنى لا أشهد أصله فقط، ولا إمرته فقط، بل أشهدهما معاً فى آن واحد بعينين مختلفتين. ولم يزل الأسافل ترتفع فى الأرض قديماً وحديثا، فضلاً عن الأشراف.. ومن هذا المشهد زهد فى الدنيا من زهد، وقالوا أف لدنيا سبقنا بها هؤلاء السفلة.. فعُلم من جميع ما قررناه أن كل من تأمل الخلق على اختلاف طبقاتهم، وجدهم تراباً يتكلم، ويَشنق، ويَقتل، ويُولى، ويَعزل، ثم يَنزل التراب تحت الأرض ؛ من سلطان وأمير وقاض ووالى، والكبرياء لله رب العلمين»(٦٦).

والواقع أن الشعرانى يبدو فى هذا الإقتباس وكأنه وضع يده ـ وبشجاعة ـ على عدة أمور مهمة للغاية، فى إطار تفسيره الصوفى للأمور. فمن يحكمون مصر آنذاك ويتحكمون فى أهلها وشُرفائها ـ ومنذ وقت طويل ـ هم مجموعة من «الأسافل». ولقد أدى هذا الوضع إلى زُهد الكثير من الناس، بعد أن ضاقوا بحياتهم ولعنوا دُنياهم. إن الشيخ يبدو بوضوح هنا باعتباره أحد الناقمين، الذين قالوا «أف» على الدنيا. بيد أن تلك النقمة فى الحقيقة لم يعكسها خطابه، ولم تنقلب لديه إلى اعتراض صريح وعالى الصوت ضد ما كان يحدث آنذاك. إن ما حدث لم يتعد محاولة لتبرير الأمر فى النهاية، من خلال منظور أُخروى قُح. فالجميع ـ من سلطان ووالى وأمير وقاض ـ من تراب جاؤا وإليه سيعودون، وسيجزى الله فى الآخرة الجميع كل بما عمل. إنه تفسير وخطاب لا يوجد به من الجديد، اللهم إلا من حيث كون الشيخ قد استعمله لتبرير الواقع الذى عاشه مع غيره من المصريين، ناهيك عن أنه ـ فى إطار ذلك كله ـ لم ينس أن يعود لتأكيد تعظيمه للولاة «أدباً مع الله الذى ولاهم علينا»(٦٧).

ولا يمكن أن نختتم الحديث عن «خطاب التعالى» عند الشيخ دون أن ننوه بتطويره لموقفه من الحكام «الظَلمة». لقد عرضنا لموقفه «المُتَحفظ» تجاههم فى بداية العصر العثمانى. لكننا نجده بعد سنة ٩٦٠هـ وقد أصبح خطابه إليهم أقل فى تحفظه وتعاليه. فهو يتحدث عن أنه «لا يجوز للمريد أن يعتقد فى عاص الإصرار على معصيته أبداً». ثم

يدعم ذلك بقول الفقهاء : «إن الظالم إذا أخذ من أحد دراهم ثم توارى عنا بحائط مثلا، يجوز لنا الأكل مما رأيناه فى يده. ولا يجوز لنا ظن استصحاب تلك الدراهم، فيفتى بحرمة الإنتفاع بها، إلا على وجه التورع فقط، إحساناً للظن بذلك الظالم المسلم»(٦٨).

إننا هنا أمام موقف مختلف للشعرانى تجاه الحكام. فهو يُبيح الأكل من أموالهم بأكثر مما كان من قبل، ويُحسن الظن فيهم، ويأخذ بآراء الفقهاء فى القضية، وكلها أمور تحمل جديداً فى فكره وخطابه. بيد أن الشيخ لم يكتف بما سبق، بل نجده وقد كتب «إن لله تعالى عباداً لا تضرهم المعصية، أى لعدم إصرارهم عليها. فلعل ذلك العاصى أو الظالم يكون منهم»(٦٩). وأحسب أن ذلك يوضح لنا تراجع خطاب التعالى للشعرانى تراجعاً ملموساً عما كان عليه من قبل، نتيجة تغيير الشعرانى نفسه لبعض آرائه النظرية لتتواءم مع الواقع الشخصى له فى علاقته بالسلطة.

صفوة القول أن هناك خطاباً مُتعالياً للشعرانى تجاه رموز السلطة فى العصر العثمانى، لكنه كان خطاباً مُحاطاً بالحدود والمحاذير، ولم يصل لحد الصرامة ولا المواجهة المباشرة. إنه خطاب ينقد السلطة فى مصر مع الحرص على الإحتفاظ بخط الرجعة، وعدم إحداث قطيعة معها. وهو خطاب يناقش أمور الدنيا بأدوات دينية/ صوفية لا يُمكن العقاب عليها، ويستغل ما وقر فى أذهان الحكام عن أولئك الصوفية «الحقيقيين».

لقد ظهر الشعرانى فى هذا الخطاب باعتباره الشيخ صاحب المكانة الإجتماعية البارزة؛ والصوفى المُتَدَيِّن الذى لا تشغله إلا أمور الآخرة، فى مُقابل رجال الدنيا الجشعين، الذين لابد من تذكيرهم بعقاب الآخرة، ونهيهم عن المنكر بالقلب دائماً و باللسان أحيانا، وفقط. ومن الواضح أن هذا الخطاب كان يتصف أحياناً بنوع من الجرأة والشجاعة النسبية، لكن ذلك كله كان فى إطار التعميم والمناوره. وفى كل الأحوال كان خطابه هذا أقل حدة من خطابه لرموز السلطة فى الدولة المملوكية، بل وللسلطان المملوكى، ومن ثم فإنه لا يُقارن بخطابه للسلطان العثمانى. فرموز السلطة فى مصر هم من البشر، الذين قد يُخطئون ويمكن نقدهم والتعالى عليهم فى حدود مُعينه. أما السلطان العثمانى فهو «ظل الله على الأرض»، لا يُخطىء، ولا يمكن نقده بأى حال من الأحوال. لقد طبق الشعرانى مفهومه للسياسة تماماً فى مُستويات خطابه السابق، واللاحق أيضا.

★★★★

وعلى الرغم من أن ما سبق يمثل خطاب الشعرانى المتعالى تجاه رموز السلطة فى مصر إبان العصر العثمانى، والذى طالما التفت إليه الكثير من الباحثين والكُتاب، فإن هناك خطاباً آخر اختلف كثيراً فى فحواه ووسائله ومفرداته. إنه خطاب الخضوع والمُحاباة والمُراءاة، من أجل إقامة علاقات طيبة مع رموز السلطة. ولقد اقترب هذا الخطاب أحياناً من خطابه للسلطان العثمانى، أو انبثق منه. وكان فى مجمله خطاباً يميل إلى التعامل مع الواقع بشكل عملى وينبثق منه، وإن لم يُهمل استخدام البُعد الدينى / الصوفى.

لقد أعلن الشيخ ـ ومنذ بدايات الحكم العثمانى ـ بُعده عن أمور الحكم وشئون الحكام(٧٠) وهو ما أوضحناه من قبل(٧١). وأحسب أن هذا الخطاب كان مُفيداً للغاية له فى علاقته بالسلطة فى مصر، مثلما كان مفيداً له فى «علاقته» بالسلطان. لقد كانت هناك حدوداً للمتصوفة وغيرهم، وكان عليهم ألا يتعدوا تلك الحدود لما لذلك التعدى من مخاطر. ولقد كانت حادثة الشيخ «أبرك الرومى» وغيرها أمثلة جيدة على ذلك. فقد حاول الشيخ أبرك أن يتدخل فى أمور الحكم، وأن يُوقع بين خاير بك «ملك الأمراء» وبين الأمير قايتباى الدوادار، فحدث له ما لا تُحمد عقباه. لقد ضُرب «بالمقارع»، وكاد أن يُشنق. كل ذلك لأنه «كان عنده تحشر زائد فى الأكابر»(٧٢).

عاصر الشعرانى تلك الحادثة وغيرها من الحوادث التى سبق أن تحدثنا عنها، و كان على وعى تام بالأسباب والأخطار التى تترتب عليها. ومن ثَم فقد آثر الابتعاد عن التدخل فى شئون السلطة، أو التظاهر بمظاهرها، بل وجاء خطابه آنذاك ليتناسب مع الواقع العام فى مصر، وكذا وضعه الشخصى فى السنوات الأولى من الحكم العثمانى. وهكذا فقد حمل خطابه الكثير من الأمور والمقولات ذات الدلالة فى ذلك. فهو يتحدث عن عدم تمكينه لأحد من المُريدين «الإخوان» بالسير بين يديه إذا ذهب لقضاء بعض المصالح، اللهم إلا استعانته بمن يقود له الدابة، لئلا تُزاحم المارة فى الشوارع وتصدمهم. وهو يُبرر السبب فى ذلك بالقول: «ولعمرى لا يليق الركوب بالحشم إلا لولاة الأمور، الذين يردعون الفسقة والمتمردين. وأما الفقير فمن شأنه أن يكون أضعف من ناموسة أو دودة»(٧٣). كما دعا لضرورة عدم مبالغة المريدين فى تعظيم شيخهم «وإلا خيف عليه النفى والإخراج من مملكة السلطان بحُكم القانون»(٧٤).

أما المقولات التى رددها فمنها: «عليكم بحُسن الظن فى شأن ولاة أمور المسلمين، وإن جاروا. فإن الله لا يسأل أحداً قط فى الآخرة لِم حسنت ظنك بالعباد». ومنها: «كفُوا غضبكم عمن يُسىء إليكم، لأنه مُسلط عليكم بإرادة ربكم»(٧٥). إضافة إلى ما سبق، فقد أورد الشعرانى قول ابن عباس رضى الله عنه «كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقول : من عصى أميرى، فقد عصانى. ومن أطاع أميرى، فقد أطاعنى»(٧٦). كما ردد كثيراً قوله تعالى «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»(٧٧).

وإذا كان الشعرانى من أهم أتباع ومُناصرى ابن عربى فى مصر آنئذ، ومن ثم كان مُتبعاً لآرائه، فإننا نجده وقد اختلف معه - وهذا من الأمور النادرة - فى قضية احترام الحكام. فابن عربى رأى ضرورة احترام الصوفية للصوفية (الفقراء للفقراء) أكثر من احترامهم للملوك والأغنياء. أما الشعرانى فقد رأى خلاف ذلك. ففى تعقيبه على تلك القضية، نراه يتحدث عن ضرورة أن يُنزل الصوفى الناس فى منزلتهم التى هم عليها، وأن يحترم الحكام والأغنياء، وأن يُقبِل عليهم بما يشرح صدورهم. فإن هو فعل ذلك أصبح «حكيم الزمان».

لقد استعان الشيخ فى ذلك بتفسير شيخه الخواص من أنه «إذا عُوتب أحد العارفين على إقباله على الأغنياء، فليس ذلك من أجل تظاهرهم بالغنى، وإنما لعلة أخرى. فعُلِم أنه لا ينبغى القياس على هذا العتاب وطرده فى حق الأغنياء مُطلقا، فإن ذلك مزلة قدم عن الشريعة». وهكذا ينتهى الشعرانى إلى القول بأن «تعظيم العارف للملوك والأمراء والأغنياء، إنما هو من تعظيم الرب جل وعلا»(٧٨).

أما الآداب التى تعلمها الشعرانى وأراد أن يتعلمها المريدين، فقد عَبَّرت عن خطاب مُطيع وخاضع إلى حد الإستسلام أيضًا. ومن تلك الآداب قوله: «أُخذ علينا العهود أن نقوم لحكامنا إذا وردوا علينا، ونُقبِل أيديهم ولو جاروا.. و ذلك لأن الله تعالى جعل لهؤلاء الحكام والعلماء السيادة علينا فى دار الدنيا. والذى ينظر إليهم ما ينظر إلى مثلنا، حتى لو قلنا للناس اجعلونا فى التعظيم كالأمير الفلانى أو المُحتسب، سخروا منا ونسبونا إلى الجنون»(٧٩).

من كل ما سبق يبدو لنا أن الشعرانى فى خطابه عن السلطة فى العصر العثمانى، كان مُطيعاً لها تماما، حتى لو كانت هذه السلطة جائرة فى أحكامها!!. ولقد جمع الشيخ كل ما فى استطاعته من تراث شيوخه المؤيدين فى آرائهم لرأيه، وأخذ بأقوال الفقهاء،

بل واختلف مع ابن عربى.. كل ذلك من أجل تأييد رأيه فى ضرورة احترام الحاكم و تعظيمه. وإذا كنا قد لاحظنا على «الخطاب المُتعالى» من قبل أنه لم يكن مُطلقاً فى أى مبدأ من مبادئه، فإننا نلاحظ أن الخطاب هنا مُطلق تماماً ولا توجد أية محاذير أو حدود تحده.

إن الحاكم الوحيد الذى يدعو الشعرانى إلى التقليل من تعظيمه، هو ذلك الذى عُزِل من وظيفته. وهكذا نجده يكتب قائلاً: «أُخذ علينا العهود أن نَنقص من تعظيم من عُزِل من ولايته عن تعظيمه قبل العزل منها، سواء كانت تلك الولاية دُنيوية أو أُخروية. ومتى عظمناه بعد العزل كتعظيمه قبل عزله، أخطأنا الحكمة، ونقُص من مقدارنا بقدر ما رفعناه إليه من غير استحقاق. إذ التعظيم حقيقة، إنما هو للرتب لا للذات... فعُلِم أن التعظيم يزيد وينقُص بلبس خلعة الله ونزعها قياماً بواجب الرتب»(٨٠).

وهكذا يتضح مرة أخرى أن الشعرانى كان يُعظِم الحكام تماماً، و «يُقلل» فقط من تعظيمه لكل من عُزِل من السلطة؛ أو لنقُل بأن ذلك التعظيم كان ينحدر فقط إلى «إحترام» وليس أقل من ذلك، وتلك كلها أمور تتناقض مع قول القائلين بعدم احترام الشيخ للحكام.

بيد أن الأمر الآخر الذى يجب ملاحظته، هو أن تعظيم الشيخ للحكام إنما كان يعود إلى أن الواحد منهم قد «لبس خلعة الله». إذن لقد حوَّل الشيخ القضية برمتها إلى قضية ذات مغزى دينى بحت، رغم أنه يتحدث عن سُلطة «زمنية». وأحسب أنها فتوى عظيمة الخطر فى حينها، وفى أى حين آخر. فبقدر ما كان هذا الخطاب مُربحاً للشعرانى فى علاقته بالحكام، فإنه كان دعوة للمجتمع «للتسليم» للحكام تماما، وذلك فى ضوء تأويل أن «أولى الأمر» هم الحكام، وأن طاعة أُولى الأمر هى من طاعة الله، ولأنه سبحانه وتعالى هو الذى جعل الحُكام حُكاما، وأن عزلهم أو توليتهم إنما هى «أقدار إلهية» بدون أى تدابير أو تدخلات من البشر، اللهم إلا السلطان الذى هو «ظل الله فى الأرض» والذى كان يلبس - ووفقاً لتفسير الشعرانى السابق - أهم خلع الله للحكام.

استمر الشعرانى على خطابه هذا طوال عمره، وهذا ما يتضح من كتاباته المُتأخرة، وإن خفت لهجة المُحاباة إلى حد ما، بالقياس إلى كتاباته الأولى التى وصلت إلى أيدينا. ولعل ما جاء فى كتاب «لطائف المنن» ليُعبر عن ذلك تماماً إذا ما قارناه - على سبيل المثال - بما جاء فى كتاب «البحر المورود فى المواثيق والعهود». فهو يتحدث عن عدم وجود أحد من

«الزوالق» حوله. أما السبب عنده، فلأن «من مفاسدهم أنهم يُطرون من يكونون حوله، ويُبالغون فى تعظيمه ورفع مقامه على سائر فقراء بلده أو إقليمه، ويُقَبِّلون يده ورجله، ويقفون بين يديه كما يُفعل بالأمراء. فربما مال الفقير إلى ذلك وأُعجب بنفسه، فهلك مع الهالكين»(٨١). ويتحدث أيضاً عن كراهته أن يُكثر أصحابه من اللغو عنده «جر قوافى الولاة وغيرهم»(٨٢). وأحسب أن ذلك يُعبِّر ـ من جديد ـ عن حذر وحرص من الشيخ على الإستمرار فى عدم التشبُّه بالحكام فى أمر من الأمور لئلا يتعرض للمُساءلة، وهى كما نرى دعوة مُستمرة عنده منذ البداية.

ثم هو مُستمر فى احترامه وتعظيمه للسلطة، وهكذا كان قوله بـ «تعظيمى لولاة الزمان ظاهراً وباطناً من قاض، ووال، ومُحتسب، وكاشف، وشيخ عرب. فإن هؤلاء قد رفعهم الله علينا فى هذه الدار بين الناس، والأدب مطلوب شرعاً أو عُرفاً بحسب استقامتهم واعوجاجهم»(٨٣). إن الشيخ هنا يتحدث ـ وبعد حوالى ثلاثين عاماً من حديثه السابق ـ عن استمرار «تعظيم» رموز السلطة، ولكن ليس بشكل مُطلق كما كان من قبل، ولا باعتبارهم لابسى «خلعة» ألبسها الله لهم، بل وفقاً لمقياس الإستقامة والإعوجاج، وهو مقياس أقرب إلى «المعنى الدنيوى» من «المعنى الدينى» الذى تراجع عنده ـ إلى حد ما ـ فى الحكم على هذه الأمور.

وفى هذا الإطار أيضاً يمكن فهم ما قاله عن احترامه لكل القضاة، كبارهم و صغارهم «ولا أقول ببطلان أحكامهم فى العقود والوثائق، كما يقع فيه بعضهم. بل أرى عقودهم وأنكحتهم صحيحة، أدباً مع أئمة الدين القائلين بصحتها، وأدباً مع السلطان الذى ولى أولئك الحكام»(٨٤). وكذا ما قاله عن عدم انكاره على الحكام «فى تغاليهم فى شراء المماليك الصباح الوجوه، وعدم سوء الظن بهم». ولقد برَّر ذلك تبريراً جديداً أيضاً بقوله: «فإن من شأن الولاة فى كل زمان محبة الجمال والتلذذ برؤيتهم لهم فى دورهم وملابسهم وخُدامهم، من غير أن يتعدى ذلك إلى فعل حرام». ثم يُنهى الشيخ رأيه هذا بمقولة تعبر عن مدى التطور فى خطابه عندما يذكر: «وقد يحمى الله تعالى العبد وهو بين المغانى، ويُوقعه وهو بين العُباد»(٨٥).

فمن الواضح فيما سبق أنه مستمر فى احترام الأمراء والقضاة، إما احتراماً للسلطان، أو احتراماً لكبار الفقهاء، أو لاتخاذه العذر لهؤلاء فيما يفعلونه لأن حياتهم تتطلب هذا. إنه هنا يحاول ـ ومن جديد ـ ايجاد المُبررات لرأيه، ولكن بعيداً عن «القدرية المُطلقة» بل من خلال مُبررات دُنيوية أولا، ثم من خلال مبررات دينية.

والطابع الدنيوى فى خطاب الشيخ، يبدو أيضاً من إعجابه الشديد بـ «أدب ذوى البيوت من الأكابر» لما هم عليه ـ وبناء على رأيه أيضاً ـ من آداب وعادات وتقاليد لا يتصف بها إلا القليل من أبناء الفئات أو الطبقات الأخرى فى المجتمع، سواء فى حديثهم أو ملبسهم أو عادات طعامهم وشرابهم، بل وحتى فى تواضعهم(٨٦).

وحتى عندما يتحدث الشيخ عن عدم إكثاره من مُجالسة الحُكام فى تلك المرحلة ـ وهو أمر فى الحقيقة لا نجده صحيحاً تماماً لأنه لا يتفق وحقيقة علاقته برموز السلطة ـ فإنه لا يُعيد ذلك لتكبر أو تأفف منه، بل «خوفاً من وقوعى فى الإخلال بواجب حقهم، لا لعلة أخرى. فإن حقوق الأكابر يعجز أمثالنا عن الوفاء بها. والقاعدة أن كل من كثُرت مُشاهدة الناس له، هان فى العيون»(٨٧).

وإذا كنا من قبل قد ذكرنا أنه أعلن فى خطابه عن مرضه لمرض السلطان، و إفطاره فى شهر رمضان فرحاً بشفائه.. فإن الأمر قد تكرر أيضاً مع الحكام «رموز السلطة». فدعوته لمشاركة السلطان مرضه وهمومه قد طالت كل «ولاة أمور المسلمين»(٨٨). وأما إفطاره من أجل السلطان، فقد تكرر، ربما لعدة مرات أخرى، منها ـ وهو المؤكد ـ ما كان بشأن شفاء على باشا(٨٩).

وعود على بدء نقول أن الشيخ لم يُغيِّر خطابه، حتى أُخريات أيامه، فى قضية ضرورة عدم تدخل «الرعية» فى أمور السياسة وقرارات السلطة، وألا يُعارضوا أى قرار تتخذه، مهما كان هذا القرار مُجافياً لرغباتهم واعتقاداتهم الدينية والإجتماعية. وأحسب أن تلك الدعوة كانت فى غاية الأهمية بالنسبة للسُلطة آنذاك.

وهكذا فقد كتب فى حوالى سنة ٩٦٠هـ ـ ربما كرد فعل، فى هذه المُناسبة على الأقل، على أمور ما قد حدثت فى العلاقة ما بين المسلمين وأهل الذمة ـ عن التزامه للأدب مع السلطان ونوابه «.. فلا أعترض عليهم فى فعل ما.. بل أبتكر لهم المحامل الحسنة فى الشريعة، والأجوبة المُسكتة. ولا أُجَيِّشَ عليهم بالعوَام، فى هدم كنيسة أو بيعة، أقروا النصارى واليهود عليها. ولا أُنزِل قُصاد ملوك الإفرنج عن الخيل، إذا وردوا بلادنا وأركبوهم الخيل و أخدموهم مماليك السلطان وطرقوا لهم الطريق. بل أحمل ذلك على محامل صحيحة فى الشرع. فربما فعلوا معهم ما ذُكر لمصالح تعود على المسلمين، كأن يرحموا من عندهم من الأسرى إذا بلغهم أننا أكرمنا قُصادهم ومن ورد إلينا منهم. فإن الولاة أتم نظر منا بيقين، ولذلك ملَّكهم الله تعالى رقابنا فى الحكم فينا»(٩٠).

وكما هو واضح، فإن الشيخ ينتهى هنا بخطابه كما بدأ منذ أكثر من ثلاثين عاما. فهو لا يعترض ولا يُنكر على رموز السلطة «الحكام» شيئا، بل يُحاول إيجاد المعاذير «الشرعية» لجعل أفعالهم تتفق والشريعة. وهو لا يُثير «العوام» ضدهم، بل على العكس من ذلك يعمل على إقناعهم بضرورة الخلود إلى السكينة طلباً للسلامة. ومن ثم فقد ضرب العديد من الأمثلة بشيوخ وعلماء كبار سابقين، ضُربوا أو قُتلوا أو نُفوا من مصر، بسبب إقدامهم على معارضة سياسة الحكام فى مثل تلك الأمور. ومن ثم فهو يعمل على تخويف كل من يُريد الإقدام على إرتكاب أعمال شبيهة، بأنه سوف يتعرض «للهلاك» ولن ينصره أحد(٩١).

والخلاصة أن هناك خطاباً مُحابياً - بل ومُرائياً فى أحيان كثيرة - للشعرانى تجاه رموز السلطة العثمانية فى مصر. ولقد تمثل هذا الخطاب فى أخذه شخصياً ودعوته للمجتمع - والمتصوفة خاصة - بالعديد من المبادىء؛ مثل الإبتعاد عن أمور الحكم، واحترام الحكام وتبجيلهم، وعدم الإعتراض عليهم بل الطاعة لهم. ولقد اعتمد هذا الخطاب على وسيلتين رئيسيتين، الأولى: بضرب الأمثلة من التاريخ المصرى والإسلامى عامة، للتخويف من مغبة الإقدام على ما يُخالف دعوته. أما الثانية: فكانت باستخدام القرآن والحديث و التراث الفقهى والصوفى لخدمة تلك الدعوة، وفى بعض الأحيان إعادة تأويل بعض الآراء بما يتفق وظروف العصر. وأخيرا، فقد جاء هذا الخطاب؛ إما بدافع الخوف من بطش السلطة، وإما طمعاً فى كسب ثقتها ورضاها، بما يتبع ذلك من مكاسب أدبية ومادية، وهى أمور كلها نبعت من مفهوم السياسة كما رآها الشعرانى.

★ ★ ★ ★

لقد عرضنا فيما سبق للخطاب السياسى للشعرانى تجاه رموز السلطة فى مصر إبان العصر العثمانى فى شقيه المتعالى وغير المتعالى، وأوضحنا أهدافه ومضمونه وأدواته. بيد أننا لاحظنا أن كل ذلك إنما دار فى الإطار النظرى، بأكثر مما دار فى الإطار العملى والواقعى. ومن ثم يُصبح من المُفيد متابعة خطاب الشعرانى فى بعض تطبيقاته العملية لاختبار مدى صدقه، وكذا لاختبار مدى صحة أو خطأ ما ذهبنا إليه من آراء. وهنا نجد أنفسنا أمام شبكة واسعة من العلاقات، التى أقامها الشيخ مع كل رموز السلطة آنذاك فى فترات مختلفة، ونتجت عنها الكثيرمن الإستفادة المُتبادلة بين الطرفين، وكذا نتج عنها الكثير من الآراء والمبادىء التى نادى بها الشيخ أو أخذ بها، ولسوف نبدأ بعلاقته بالباشاوات.

أما علاقة الشعرانى بالباشوات، فمن الواضح أنها بدأت منذ فترة مبكرة من العصر العثمانى، وإن لم تقو وتتوطد إلا بعد فترة، ومع باشاوات مُحددين. فهو يتحدث عن شفاعاته المقبولة عند خاير بك ـ «ملك الأمراء» وأول حاكم على مصر من لدن الدولة العثمانية ـ فى إطار يُشير إلى علاقة عادية به(٩٢) على الرغم من أن خاير بك قطع يد الشيخ تقى الدين الأشمونى «ظُلماً» فى قضية لم يفصح الشعرانى عنها(٩٣). وفى حين لا نجده يتحدث عن علاقات مباشرة له مع مصطفى باشا ـ ثانى حكام مصر العثمانيين ـ فإن علاقته مع من جاء بعده ـ وهو أحمد باشا المعروف «بالخائن» كانت سيئة. فقد عُوقب الشعرانى بين يديه وسُجن، بل وتعرض للقتل «التوسيط». وكان السبب فى ذلك ما بلغ الباشا من إيواء الشعرانى لأحد الأمراء المناوئين له في عصيانه علي الدولة العثمانية، وهو الأمير محيى الدين بن إصبع(٩٤).

وبعد أحمد باشا مُباشرة نجد أن الشعرانى له علاقات طيبة مع جوزلجه قاسم باشا (حكم حوالى عشرة أشهر فى سنة ٩٣١هـ) وسليمان باشا الخادم (حكم لمدتين الأولى من ٩٣١ـ٩٤١هـ / ١٥٢٥ـ ١٥٣٥م، والثانية من ٩٤٣ـ ٩٤٥هـ / ١٥٣٦ـ ١٥٣٨م)، وكلاهما كان من أكثر الباشوات محبة للشعرانى(٩٥). أما فى عهد خسرو باشا (حكم من شعبان ٩٤١ ـ جمادى الثانى ٩٤٣هـ / فبراير ١٥٣٥ـ نوفمبر ١٥٣٦م) فما نعرفه فى عهده أنه أرسل للشعرانى «مالاً كثيراً» مع أحد التابعين له، لكن المجاورين بالزاوية والشعرانى لم يُعيروا القاصد أى اهتمام(٩٦). أما داود باشا (٩٤٥ـ ٩٥٦هـ / ١٥٣٨ـ ١٥٤٩م) فكان أيضاً من المُحبين للشعرانى(٩٧). ثم على باشا الوزير (٩٥٦ـ ٩٦١هـ / ١٥٤٩ـ١٥٥٣م)والذى كانت للشعرانى معه علاقة متُميزة، ثم على باشا الصوفى (٩٧١ ـ ٩٧٣هـ / ١٥٦٤ـ ١٥٦٦م) والذى تُوفى الشعرانى فى عصره فكان على رأس من حضروا الصلاة عليه ودفنه(٩٨). وعلى أية حال، ووفقاً لما ذكره المليجى، وعلى الرغم من أن المليجى يتحدث عن أن «ما من أحد من نواب مصر إلا وقد أرسل إليه المال الكثير، فتارة يرده الشيخ.. وتارة يبذره»(٩٩).

صفوة القول أن الشعرانى، وعلى الرغم من ظروف التطورات السياسية المُتقلبة فى مصر، ورغم انشغالات الباشوات الكبيرة بإعادة ترتيب الكثير من أمور البلاد فى السنوات الأولى من الوجود العثمانى فى مصر(١٠٠) ورغم جهود مُنافسيه ونشاطهم المُستمر ضده(١٠١).. رغم ذلك، استطاع أن يتقرب من معظم هؤلاء الباشاوات وأن يكسب ودهم. وتُعتبر علاقته مع على باشا هى أهم تلك النماذج على الإطلاق، ولذلك فمن الممكن أخذها كدراسة حالة جيدة.

جاء على باشا إلى مصر فى فترة من فترات استقرار الحكم العثمانى بمصر، كما أن فترة حكمه زادت على الأربع سنوات. ومن ثم كانت الفرصة مُتاحة أمامه إلى حد كبير لإقامة علاقات وطيدة ببعض المصريين والصوفية خاصة، لاسيما وأنه عُرف عنه أنه «كان حاكماً عادلا، صالحا، مُحباً للفقراء والعلماء، مُحسناً لهم»(١٠٢). ولقد كان الشعرانى أحد أهم الشخصيات المصرية التى ارتبط الباشا معها بعلاقات احترام وود واستفادة مُتبادلة. وفى إطار هذه الأمور جاء خطاب الشعرانى إليه.

ففى إطار حديثه عن «شفاعاته» لدى على باشا يذكر الشعرانى الكثير من الحالات ذات الدلالات المهمة لدينا. فمن ذلك «شفاعته» فى الشيخ محمد العبادى، الذى كان الباشا قد قرر نفيه من مصر، فشرع فى بيع أمتعته وممتلكاته، بعد أن فشلت كل محاولات العلماء والمتصوفة لإثناء الباشا عن قراره. بيد أن الشعرانى ذهب إلى القلعة والتقى مع الباشا، ونجح فى مهمة العفو عن الشيخ العبادى. وكان مما قاله له «جئنا نشفع فى محمد العبادى. فإن كان يستحق أن نشفع فيه، فشفعونا فيه. وإن كان لم يستحق، فالفقراء معكم عليه حتى يتأدب. فإنا لانُوالى من خرج عن طاعة وليأمرنا». وعندما وافق الباشا على طلب الشيخ، كان مما قاله له «حلمكم يسع آلافاً من أمثال العبادي»(١٠٣).

إن التمعن فى الحادثة السابقة، يُوضح لنا عدة أمور. فالشعرانى فى الواقع لا يرفض الذهاب إلى الباشا ومقابلته بعكس مقولاته النظرية التى تمنع ذلك أو تجعله من «المكروهات». ومن الواضح أن كيفية استقبال الباشا للشيخ وقبوله لشفاعته، يعكسان لقاءات وزيارات أخرى سابقة. أما أسلوب عرض الشيخ لطلبه فإنها تعكس «سياسة الشعرانى» التى تحدثنا عنها من قبل. فهو هنا ـ وفى خطابه المباشر للباشا ـ يعرض طلبه

بنوع من الرجاء والذكاء، ولم ينس أن يُؤكد للحاكم - قبل كل شيء - طاعته له فيما يتخذه من قرارات، وأنه ومن معه لا يُؤيدون أى شخص فى فعل أى شيء يُعارض أولى الأمر من الحكام. وقضية الطاعة هنا تُؤكد ما قلناه من قبل بأن هذا المبدأ التزم به الشيخ طوال حياته. وأخيراً، فالخطاب هنا غير متعال بالمرة، وهذا يتفق وكون الشعرانى يتحدث عن واقعة محددة وشخص محدد.

المثال الثانى نجده فى قيام الشعرانى بالتشفع فى أحد «المباشرين» والذى كان على باشا قد عزم على قتله، وفشل العلماء فى تخفيف العقوبة عنه. وأمام ذلك لجأ العلماء وغيرهم للشعرانى، الذى وافق على القيام بالمهمة، ونجح مرة أخرى، بل و حصل على المزيد من احترام الباشا. وحسب قوله «فأكرمنى، وأجلسنى على كرسى بينى وبينه نحو زراع، وقبل شفاعتى، وقال لى: لا تُكلف خاطرك قط إلى طلوع القلعة، وأرسل لنا ورقة فقط»(١٠٤).

إننا هنا أمام نموذج آخر له دلالات عديدة. فمن شفع فيه الشيخ هذه المرة لم يكن شيخاً مثله، وإنما كان أحد «المباشرين» الذين طالما تحدث الشعرانى عن كرهه ومقته لهم!!. والشيخ الشعرانى يعترف بأنه ذهب إلى القلعة لأكثر من مرة. وربما لهذا السبب طلب منه الباشا أن يستريح من ذلك، ويكتفى بإرسال رسالة يكتب فيها ما يُريد. وهذا كله أيضاً لا يتفق ودعوة الشيخ المثالية لعدم التردد على الحكام، بل الحاكم هنا هو الذى يطلب منه عدم الإكثار من التردد احتراماً له. أما الخطاب المُتعالى هنا فلا نجده من الشيخ تجاه الباشا، بل تجاه منافسيه ومعاصريه. وأخيراً فالشيخ يبدو حريصاً على الإحتفاظ بعلاقته الوطيدة بالباشا، وعلى عدم الإضرار به أيضا.

فأمام الصلة الوطيدة بين الشيخ والباشا، وكثرة تردد الأول على الثانى لقضاء المصالح.. ثارت ثائرة المنافسين، ربما لتفرده بالمكانة لدى الباشا، ومن ثم زيادة مكانته عند المصريين، وربما لأن بعض شفاعاته قد تعارضت مع مصالح أخرى لهم. وعلى أية حال فقد كتبوا شكوى لعلى باشا نفسه ضد الشعرانى، وصفوه فيها «بأنه نصاب، و شيطان» ثم حذروا الباشا من تقريبه.. «فإياكم أن تُقربوه منكم». لكن الباشا رفض الأخذ بما فى تلك الشكوى «الكيدية» وقال : «أنا لم أرجع فى هذا الرجل إلى قول أحد. إنما رجعت إلى قلبى. فأنى أعلم أن للمشايخ أعداء، وللعلماء أعداء، وللأمراء أعداء، وللباشا أعداء»(١٠٥).

وإذا كان لنا أن نُخمن خوف الشعرانى مما حدث بسبب الأضرار التى يُمكن أن تحدث لشخصه ومكانته، فإن ما كتبه كان خلاف ذلك «فأول ما بلغنى ذلك، بادرت بالشكر، وأخذت ذلك من باب المنة والفضل من الله تعالى». والطريف هنا أن هذا الرأى للشيخ لم ينبع من أن ذلك الأمر سيُحقق له ما يريده من البعد عن الباشا ـ وتلك هى مقولته المثالية ـ بل كان السبب فى ذلك هو خوفه على الباشا من غضب السلطان، ثم خوفه هو نفسه من أن تسوء علاقته بالباشا أو تنقطع. وعلى حد قوله: «فإن اعتقاد الباشا فىَّ الصلاح أكثر ضرراً من إنكاره على. وذلك لأنه إذا بلغ عُمَّال السلطان وأصحاب الجرائم شدة اعتقاد الباشا فى، صار كل من حبس أو عُوقب يترامي على، فلا يسعني إلا أن أشفع عنده فيه. ولا يقدر الباشا يخالف قانون السلطان فى طريق جمع أمواله. فأصير أنا وهو فى حرب عظيم. وآخر الأمر أفارقه، ويصير يُنكر علىَّ»(١٠٦).

على أية حال، فأمام فشل مُنافسى الشعرانى فى القاهرة، فإنهم ذهبوا بشكواهم إلى استانبول. بيد أنهم فشلوا فى الإيقاع به هناك أيضا. وهنا نجد خطاب الشيخ وقد شهد تحولاً مُهماً فى مفرداته. لقد كان من رأيه فى رده على منافسيه «كيف تحسدونى على إقبال جُندى علىَّ ومُجالستى له، ولا تحسدونى على مجالسة الله عز وجل ومجالسة رسوله (ص) فى أورادى نحو خمسين سنة»(١٠٧).

لقد تحدث الشيخ عن على باشا باعتباره «جُندياً» فقط، وهنا نعثر على قدر من التعالى فى الخطاب. على أن لنا ملاحظة، وهى أن ذلك إنما جاء فى إطار الخطاب المثالى، ومن خلال مقارنة محسومة النتائج بين مُجالسة الجندى (الباشا) ومجالسة الله سبحانه وتعالى والرسول (ص)؛ كما أن هذه العبارة قد عُرفت وانتشرت بعد عزل على باشا من حكم مصر. وأخيراً، فالشيخ لا ينفى عن نفسه زياراته للباشا وقربه منه، بل هو يدخل لذلك فى صراع مع منافسيه بخلاف ما أعلنه كثيرا. ولذلك نجده يقول فى ذلك«فنرى أحدهم يكاد يتميز من الغيظ إذا رأى الأمراء والأكابر عكفوا على أحد من أقرانه بالإعتقاد والمحبة»(١٠٨).

لقد استفاد الشعرانى كثيراً فى إطار علاقته بالباشا وخطابه إليه. وبالإضافة إلى نجاحه فى قضاء الكثير من الأمور للناس، وهو ما يمكن تسميته بـ«الإفادة العامة»(١٠٩) كانت للشيخ استفادته الخاصة، والتى تنوعت كثيراً. فقد زاره على باشا فى زاويته(١١٠) ورفع

من شأنه بين أقرانه من المتصوفة خاصة والمصريين عامة. ولقد كان ذلك من الأمور المهمة للغاية آنذاك، ولم تزل. كيف لا والشيخ نفسه كان على وعى تام بأن احترام الباشا للصوفى، يؤدى إلى تعظيم الناس له وإقبالهم عليه على اختلاف مراتبهم الوظيفية وطبقاتهم(١١١). بالإضافة إلى تلك الإستفادة «الأدبية» استفاد الشيخ «مادياً» من علاقته بالباشا، ويكفى أنه ضمن لزوايته بقاء أوقافها ورزّقها دون مساس بها، فى وقت زاد فيه الإهتمام بالتفتيش على صحة الأوقاف والرزق.

ففى حديثه عما وقع من تفتيش على الرزق فى عهد على باشا نجده يقول: «ولما وقع التفتيش فى مكاتيب الرزق، خرج بعض جهات الزاوية إقطاعاً للسلطان. فأشغلت الفقراء بالقرآن. فقرأوا نحو ثلاثمائة ختمة، وأهدوا ذلك لرسول الله (ص) ثم لأصحاب النوبة.. وللسلطان نصر الله به الإسلام والمسلمين. فأفرج عنهم الباشا على، ولم يقع ذلك لأحد فى مصر غيرنا». ثم يتحدث أيضاً عن أنه أرسل رسالة إلى الباشا بخصوص هذا الأمر(١١٢).

من الواضح هنا أن هناك «شُبهة» ما كانت موجودة فى الرزق المُرصدة على الزاوية، وإلا لما كان بعضها قد استُبعد «خرج» بسبب التفتيش(١١٣). و من الواضح حرص الشعرانى على عدم خروج تلك الرزق وخوفه من ذلك، وإلا لما كان قد أمر المريدين بقراءة القرآن والدعاء، ولما كان قد أرسل للباشا بخصوص هذا الأمر. وأخيراً من الواضح سعادة الشيخ بما حدث من إستعادة زاويته للرزق، وإلا لما كان قد تباهى بالقول: «ولم يقع ذلك لأحد فى مصر غيرنا»، ولما كان المريدون قد فرحوا بذلك أيضا. إن ما سبق هو ما يمكن الخروج به من الإمعان فى قراءة ما أورده الشيخ عن هذه القضية فى إطار الخطاب الواقعى وغير المُتعالى.

على أن الشيخ يعود بعد ذلك مُتحدثاً عن عدم فرحه بإرجاع الباشا لكل رزق الزاوية. وهو يُبرر ذلك بالقول: «العلمى بأن الباشا لولا سمع بى أننى صالح، لما أعطانى ذراعاً من أرض، بعد أن طلع ذلك للسلطان بقريته». لقد قال الشيخ ذلك رغم ما سبق أن قاله عن حرصه على أموال السلطان، وحرصه على عدم الإضرار بالباشا فى علاقته بالسلطان إذا ما ضيّع أمواله، بل وعلى حرصه هو شخصياً على علاقته بالباشا، وعن عدم أكله إلا من «الحلال» !!. ثم هو يُعيد الفضل كله إلى «أصحاب النوبة» رغم أنه كتب من قبل للباشا فى هذا الأمر !!(١١٤). إننا هنا مرة أخرى أمام خطاب مثالى تفوه به الشيخ،

بعد أن انتهت المشكلة لصالحه، بل وبعد أن عُزل على باشا نفسه، وذلك من أجل التفاخر أمام معاصريه. وهذا الخطاب يختلف تماماً عن الخطاب الواقعى السابق، الذى صدر عن الشيخ وقت الضرورة والحاجة. نحن إذن أمام خطاب متناقض لدى الشيخ.

من ناحية أخرى، لقد تحدثنا من قبل عن دعوة الشيخ للتقليل من زيارة الحكام، ورأينا أنه لم يقُل بالمنع. ومع الباشاوات نجد ما يؤكد ذلك. فقد زار على باشا أثناء مرضه سنة ٩٦٠ هـ، وإن كان قد حاول عرض قضية تلك الزيارة على معاصريه فى إطار مختلف. فهو يتحدث عن ذهابه «بعد حصول سبب مقتض». أما ذلك السبب - حسبما ذكر - فهو أن أحد مريديه قد أبلغ الباشا بأن الشيخ سيزوره فى اليوم التالى، فانتظر الباشا الزيارة. وهكذا يُصور الشيخ نفسه وكأنه وُضع أمام «الأمر الواقع»!! «.. فخشيت أن يترتب على ظهور كذب هذا الرجل على الباشا من الضرر له أكثر مما يترتب عليه من نفعه بتأديبى له عن الكذب بعدم طلوعى لزيارة ذلك الباشا»(١١٥). والواقع أن المرء ليتساءل: هل كانت تلك الزيارة حقاً مأزقاً وجد الشعرانى نفسه فيه ؟. وهل كذب الرجل حقاً - وهو أحد مريدى الشعرانى - فيما نقله للباشا ؟.

وأحسب أننا لا نُبالغ إذا قلنا بأن زيارة الشيخ للباشا كانت حدثاً مُهماً للغاية فى الزاوية آنذاك. ومن ثم فإن ما نقله هذا المُريد إنما تم بعد عزم الشعرانى نفسه القيام بالزيارة وإعداد عُدته لذلك، وتسامُع المريدين فى الزاوية - وربما خارجها - بالأمر. ومن ثم فمن المُمكن القول أن المريد لم يكذب فيما نقل، بل ربما ذهب لأخذ الإذن من الباشا أو على الأقل إعلامه بها، وبعلم الشعرانى نفسه.

وأما كونها مأزقاً وجد الشيخ نفسه فيه، فالأمر يبدو لنا بخلاف ذلك. فالشيخ لم يُحرِّم زيارة الحكام أثناء مرضهم، بل لقد مرض لمرض على باشا، فكيف يتأفف من زيارته ؟!. بيد أن هناك أمراً ما لم يُصرِّح به الشيخ عن علاقته بالباشا آنذاك، ونستطيع أن نربطه بقضية تلك الزيارة. لقد تمت الزيارة فى أعقاب «موقف سياسى» اتخذه الشعرانى فى سنة ٩٥٩ هـ وكان هذا الموقف - على ما يبدو - غير مُريح للباشا. فقد قام «ناظر نظار الأوقاف» بإبطال نُظَّار المساجد كلها عن العمل. وهنا إنقسم رأى «أهل مصر» حول ما فعله، فمنهم من أيده، ومنهم من عارضه. ولقد حاول كل فريق إقناع الشعرانى بموقفه، استجلاباً لتأييده، وكان أن زار «ناظر النظار» الشعرانى ربما لطلب تأييده له. لكن على باشا كان مع الفريق المُناوىء لما فعله ناظر النظار، ومن ثم أغضبه موقف الشعرانى، ذلك

الموقف الذى نقله المُنافسين «بعض الحسدة» للباشا، حيث ذكروا له أخبار تلك الزيارة وإكرام الشعرانى للناظر. وعلى الرغم مما ذكره الشيخ من أن الباشا قد «زجر هذا الحاسد، ولم يصغ إلى قوله» فإنه يذكر أيضاً مُسارعته لكتابة رسالة «ورقة» للباشا، وكان مما جاء فيها: «.. أنا الذى طلبت الإجتماع بناظر النظار، لأُعلمه طريق الأدب معكم، وأُخبره بوجوب طاعتكم، وتحريم مُخالفتكم». فالشيخ هنا يتحدث عن عمله لصالح الباشا، ويتبرأ من أى موقف مُعارض نُسب إليه. وعلى الرغم من قبول الباشا لعذر الشعرانى«فرضى منى بذلك، وقال: ذلك هو ظنى بالفقراء».. فإن من الواضح أن الشيخ نفسه لم يطمئن لرد الباشا، ولعل إرساله برسالة وعدم ذهابه شخصياً ليدل على بعض القلق أو الخوف.

على أية حال فقد كان مرض الباشا فُرصة لتأكيد الشعرانى لطاعته من جديد، فمرض لمرضه. وكان من الطبيعى أن يزوره بعد ذلك للإطمئنان على صحته، وكذا ربما كانت فرصة انتهزها أيضاً للإطمئنان على حقيقة قبوله لعذره السابق. وما يؤكد ذلك هو قول الشعرانى: «فلما مرض وزرته فى القلعة، لم أر عنده شيئاً من تغيير الخاطر». و هذا يعنى أن الشيخ كان ـ حتى ذلك الوقت ـ لا يزال فى خشية من احتمال استمرارغضب الباشا منه. وخشية الشعرانى لا تعود لخوف من عقاب، وإنما للخوف من تغير مكانته لدى الباشا وتأثير ذلك على قضائه للمصالح عنده «و خشيت أنه يترتب علي عدم زيارتى للباشا أيضًا، بعدما أظهره من رعاية مقامى، كراهته لى. فلا يصير يقبل لى شفاعة فى مظلوم». وهكذا يبدو لنا مرة أخرى أن خطاب الشيخ للباشا فى فترة حكمه، اختلف عن خطابه عنه بعد عزله، وأن الشيخ رغم إقدامه على فعل بعض الأمور فإنه عاد ليتبرأ منها أمام الناس، وخاصة المتصوفة والفقهاء. وما بين هذا وذاك كان خطابه مُتعالياً ومثالياً مرة ، ومرة أخرى كان واقعياً وغير متعال.

وفى ضوء ماسبق كله يمكننا أن نفسر تعالى الشعرانى فى خطابه لعلى باشا عند رحيله من مصر. لقد ذهب الشيخ لوداع الباشا، وحسبما يذكر بنفسه «.. تلقانى من خارج الخيمة، وعضدنى من تحت إبطى، وأجلسنى على فراشه، وجلس هو دونى». وهنا يتضح مدى إكرام الباشا للشيخ، وهو أمر ـ رغم أن الراوى هو الشعرانى نفسه ـ نراه طبيعيا، أمام احترام الباشا المعزول له واعتقاده فيه التقوى والصلاح، ناهيك عن مرض الشعرانى آنذاك. ولما كان الباشا يعلم بقيام الشيخ بقضاء حاجات الناس عنده فقد قال له:«مهما يكن لكم من الحوائج، فأرسلوا لنا بها ورقة اصطنبول نقضها لكم، فإننا هناك لأهل مصر

أحسن من إقامتنا عندهم، لقربنا هناك من السلطان». وهنا نجد أن العرض يتصل بحاجات المصريين، لا حاجات المتصوفة فقط. بيد أن إجابة الشعرانى كانت مُتعالية، حيث أجابه بالقول: «ليس للفقراء بحمد الله تعالى عند الولاة حاجة، ولكن إن كان لكم أنتم حاجة فأعلمونا بها نسأل الله تعالى لكم فيها».

لقد كانت إجابة الشعرانى هنا قاصرة على المتصوفة ولا تشمل «أهل مصر» كلهم. ومن ناحية أخرى فإن تعالى خطاب الشعرانى أمام الباشا، لا يمكن تفسيره إلا من خلال فلسفته السياسية - التى تحدثنا عنها من قبل - والقائلة بضرورة التقليل من «تعظيم» الحاكم بعد عزله وخلعه الخلعة التى ألبسها الله له من قبل. لقد طبّق الشيخ سياسته هنا تماماً على «على باشا» المعزول آنذاك من حكم مصر، كما أنه - وكعادته - قلب الحديث من الإطار «الدنيوى» الواقعى الذى يمكن النقاش فيه، إلى إطار دينى مثالى. لقد عرض الباشا على الشيخ خدماته التى يستطيع القيام بها فى استانبول، لكن الشيخ تحدث عن قدرته هو عند الله.

لقد كانت تلك هى المرة الأولى والأخيرة، التى يتحدث فيها الشيخ بهذا الخطاب أمام الباشا المعزول، والذى يبدو أنه دُهش من إجابة الشيخ «فأطرق مليا، ثم قال: أستغفر الله. أنتم تعلقتم بالحق، ونحن تعلقنا ببعض عبيده، فكان الصواب معكم لأن الحق تعالى بيده ملكوت كل شىء». وهنا لانغفل الربط بين إجابة الباشا هذه، وبين أنه كان «صالحا، ومُحباً للعلماء والفقراء، مُحسناً لهم»؛ أى أنه كان مُتصوفاً - فى الغالب - هو الآخر. ورغم ذلك، فإن الشعرانى اتخذ من الموقف فرصة للقول بقدر أكبر من التعالى: «فكان فى إعلامى له بأن الفقراء محتاجون إلى الله تبارك وتعالى لا إلى خلقه، وأنهم يشفعون فى غيرهم من الملوك، والملوك لا تشفع فيهم؛ بيان مقام الفقراء وتعليم الباشا الأدب معهم»(١١٦).

ولا يستطيع المرء فى النهاية إلا أن يتساءل: أين ذلك الخطاب من خطابه السابق، إبان وجود الباشا فى الحكم؟. وأين ذلك من حديث الشعرانى الطويل عن ضرورة احترام المتصوفة للحكام أدباً مع الله، وحتى يقوموا بقبول الشفاعات لديهم؟. وأين ذلك من حديث الشيخ عن حفظه لأسرار من صحبه من الحكام أو قرّبه أو شاوره؟. بل وأين ذلك من قيام الشعرانى - ووفق قوله نفسه - بالدعاء لأى باشا جديد منذ أن تطأ أقدامه أرض مصر؟ !(١١٧).

صفوة القول، إن خطاب الشيخ تجاه على باشا ـ كنموذج من نماذج خطابه للباشاوات الآخرين ـ كان فى الأصل خطاباً متواضعاً وغير متعال بالمرة، مُطيعاً دائماً فى كل الأمور، وينطبق عليه تماماً صفات خطاب المُحاباة وعدم التعالى الذى عرضنا له إبان تصنيفنا لخطابه العام تجاه رموز السلطة فى العصر العثمانى. أما خطاب التعالى عنده فإنه كان استثناء نادرا، وارتبط بظروف وأهداف مختلفة، وإن لم يخرج تلك الظروف والأهداف الخاصة بفلسفة الشعرانى السياسية فى مخاطبة الحكام بعد عزلهم. لقد إتخذ خطاب الشيخ منحنى جديداً بعد عزل الباشا فقط، ربما لأن هناك باشا جديد كان على الشعرانى أن يتوجه إليه بخطابه غير المتعالى!!.



فإذا ما انتقلنا لمحاولة اختبار حقيقة خطاب الشعرانى لرموز السلطة «ولاة الأمور» من غير الباشاوات[118].. وجدناه خطاباً مُتبايناً فى مضمونه وأهدافه ووسائله وأسبابه، وفقاً لطبيعة المناصب أو الوظائف، ووفقاً أيضاً لمدى اعتقاد هؤلاء الولاة فى صلاح الشيخ أو عدم اعتقادهم.

لقد ارتبط الشعرانى بعلاقات وطيدة مع العديد ممن تولوا منصب الدفتردارية[119] وكان منهم أحمد الدفتردار، ومحمد الدفتردار، وأبو يزيد الدفتردار. والواقع أن الشيخ يتحدث عنهم جميعاً بخطاب مُعتدل وموقر لهم، وإن كان الأمر لا يخلو من دلالة. فأحمد الدفتردار عرض فى بداية الأمر الأموال على الشعرانى، فرفضها فى الجهر والخفاء. وهنا تأكد الدفتردار من ورع الشيخ وصدقه، وعلى حد قوله: «فاعتقدنى غاية الإعتقاد»[120]. أما محمد الدفتردار، فقد كان فى البداية لا يعرف الشعرانى، إلى أن رأى«رؤية منامية» كان الشيخ فيها هو «صاحب مصر» ـ هكذا ـ وبعدها استمر مُعتقداً فيه حتى مات[121]. وأما أبو يزيد الدفتردار، فقد كان هو الأخر من مُعتقدى الشعرانى[122]. وفى كل الأحوال فإن هؤلاء جميعاً زاروا الشيخ كثيراً فى زاويته، وتناولوا الطعام فيها، وقضوا الكثير من المصالح للشيخ، وأثنوا عليه فى مجالسهم، ورفعوا من قدره بين الناس، فاستحقوا دعاءه ورضاه[123].

وبناء على ما سبق، فإن كل هؤلاء الدفتردارات ـ بالإضافة إلى أنهم كانوا كبار رجال السلطة فى مصر ـ كانوا أيضاً من أتباع الشعرانى فى الطريق الصوفى. ومن ثم فخطابه إليهم لم يكن خطاباً سياسياً مُجرداً من تأثير تلك العلاقات الصوفية و الوظيفية. لقد كان خطابه إليهم مُتعالياً بإعتبارهم من مُعتقديه، وفى الوقت نفسه كان غير مُتعال بإعتبارهم من كبار ولاة الأمور الذين لا يظلمون الناس، ومن ثم يجب احترامهم وفقاً لما ذكره من عهود ومبادئ.

أما قضاة العسكر(١٢٤) فكانوا ممن ارتبط الشيخ بهم بعلاقات طيبة أيضا، وقضى عندهم الكثير من المصالح، وهو يضرب فى ذلك العديد من الأمثلة. ولقد كان هؤلاء ممن تحدث عن تفضيله التقليل من مُجالستهم، وذلك «خوفاً من الإخلال بواجب حقهم، لا لعلة أخرى». ولقد فرح الشيخ بزياراتهم له، ولم يعتبرهم من «الظلمة» بل امتدح سيرتهم وسلوكهم المُتواضع معه. ومن ثم فقد كان خطابه إليهم غير متعال، اللهم إلا باعتباره إياهم فقط أقل درجة من الصوفية فى القرب إلى الله(١٢٥).

أما قضاة الشرع ـ وهم من المصريين غالباً بطبيعة الحال ـ فقد اختلف خطابه إليهم إلى حد ما، وزادت مساحة التعالى فيه عما كان عليه خطابه للدفتردارات وقضاة العسكر. لقد قلنا من قبل أنه عندما هاجم القضاة، فإنه فعل ذلك فى حذر، ولجأ إلى التعميم، ثم عاد ليُعلن احترامه لهم. وهنا سنجد الأمر لا يخرج عن هذه الأمور، إلا فى إطار التفصيلات. لقد كان الشيخ يعتبر أن من فضل الله عليه أنه لم يجعله قاضياً ولا شاهدا. أما العلة عنده فهى «لخفاء غالب القضايا على الناس من الحكام. فربما حكم ببينة زور، وكان عليه اللوم فى عدم التفتيش على أحوال الشهود والمُزكين: إما حياءً طبيعيا، وإما رقة دين منه. وباب القضاء والحكم بين الناس بالشريعة ـ فضلاً عن السياسة ـ من أخطر الأمور»(١٢٦).

فمن الواضح هنا أن العمل بالقضاء هو عمل صعب للغاية وربما «مذموم» لدى الشيخ من حيث المبدأ، وبسبب تلك الصعوبة فإن إمكانية الخطأ فى ممارسته واردة، ناهيك عن إمكانية تدخل السياسة فيه أحيانا. ولذلك فالشيخ لا يقدح فى كل الذين قُدِّر لهم

العمل فى هذا المجال، ولا يمدح أيضاً.. إن خطابه تجاههم بين بين. ومن ثم فمن يحكم منهم باطلا، فإنما يفعل ذلك؛ إما لعدم معرفته ببواطن الأمور، وإما لقلة الدين عنده. وأحسب أن هذه الأحكام تعكس خطاباً حُراً ومُتعاليا، وإن كان مثاليا. فهل كان ذلك يتفق وطبيعة علاقته بالقضاة، وحقيقةالأوضاع القائمة آنذاك؟. يُمكننا العثورعلى الإجابة من جديد عند الشعرانى.

إن الشيخ يعود فى موضع آخر ليقول بأنه ممن يُقيمون «الأعذار الشرعية» للقضاة فى أحكامهم «ولا أحُط قط على قاضى، إلا إذا لم أجد له محملاً صحيحاً فى الشرع». ثم يُؤيد ذلك بما حكاه له أحد القضاة «الصادقين» من أنه «كثيراً ما يُريد أن يفعل مع الأخصام الأمور الشرعية على التمام، فيقوم له عدة موانع تمنعه عن ذلك»(١٢٧).

إن الإقتباس السابق يُوضح لنا بعض الأمور. فالشعرانى لديه علاقات وطيدة مع بعض القضاة، وهو ما نستطيع العثور على أكثر من مثال يُؤكده. فقد جمعته علاقة صداقة بـ «شمس الدين بن محاسن ز قاضى الإسكندرية الذى كان مُعتقداً فيه، وأوصى له بثلث تركته [وكانت أربعة آلاف دينار] ولكن الشعرانى رفضها. وهناك «رضى الدين» قاضى قليوب، الذى نزح معه مرحاض الزاوية فى يوم من الأيام !!. و«عبد القادر» الذى أهداه «ثوباً بعلبكياً » فأوصى بأن يُدفن فيه لاعتقاده فى صاحبه؛ أى الشعرانى. و«عز الدين» قاضى شبين الكوم، الذى كان للشيخ الفضل فى تعليم والده - القاضى أيضاً - كيفية الأخذ بالأمور الوسط فى العبادات، ومن ثم فقد شبَّ إبنه مُعتقداً فى الشعرانى. و«نور الدين الأشموني» الذى يبدو أن صداقته بالشيخ قد تحولت إلى اعتقاد(١٢٨). و«أبى البقاء بن جبيلات» الذى صحبه الشعرانى لحوالى خمسين سنة وشهد له بأنه كان من الصالحين، خاصة وأنه كان زاهداً فى القضاء وتركه لأكثر من مرة، لكنه عاد أمام إلحاح الناس عليه الذين وجدوا أن وجوده فى منصبه بمثابة رحمة لهم فى مواجهة السلطة «فإن بيت الوالى قطعة من جهنم»(١٢٩). وكل ما سبق يفيد أن الشيخ قد جمعته بالعديد من القضاة علاقات صداقة، بل وكان الكثير منهم من مُعتقديه. ومن ثم كان عليه أن يُخفف من تشدده فى أحكامه على القضاء والقضاة، وألا يستمر دائماً فى خطابه المثالى والمُتعالى.

والإقتباس السابق يُوضح لنا أيضاً أن بعض هؤلاء القضاة كانوا يُريدون تطبيق «الأمور الشرعية» فى قضائهم، لكن الموانع كانت تمنعهم. والشيخ هنا لا يتحدث عن طبيعة تلك الموانع بوضوح. فإذا أخذنا بما قاله من قبل عن شهود الزور، وعدم وضوح الأدلة المادية التى يُصدر القاضى حكمه بُناء عليها.. وجدنا أن الشعرانى يُحَمِّل المجتمع جزءاً من التبعة. وإذا أخذنا بحديثه عن «تطبيق القانون (اليسق)» وجدناه يُعيد بعض التبعة إلى السلطة(١٣٠).

بيد أن هناك أموراً أخرى لم يتحدث عنها الشيخ بشكل مُباشر. فهو يعود للقول«بأدبه» مع القضاة كلهم، صغارهم وكبارهم «ولا أقول ببطلان أحكامهم فى العقود والوثائق كما يقع فيه بعضهم. بل أرى عقودهم وأنكحتهم صحيحة، أدباً مع أئمة الدين القائلين بصحتها، وأدباً مع السلطان الذى ولى أولئك الحكام». ثم يُتبع ذلك بالقول: «ولم أزل بحمد الله تبارك وتعالى على هذا الخلق من حيث كنت شابا، خلاف ما أشاعه عنى بعض الحسدة من أنى أقول ببطلان أحكامهم، لفسقهم بقبض فلوس القانون.. وما رأيت قط أحداً منهم وهو يأخذ رشوة، لكونى لم أقف على قاض قط إلى وقتى هذا. وإن كان ذلك يقع من بعضهم فلا يجوز لى تعميم الحكم»(١٣١).

إن الشيخ فيما سبق ينقد بشكل غير مباشر «القانون» و«الرشوة» باعتبارهما أمرين موجودين فى العصر العثمانى. أما أخذ القضاة «فلوس القانون» فإنه لا يُعلِّق عليه باعتباره نظاماً سياسياً عثمانياً لا يستطيع القضاة التخلى عنه، ولا يستطيع هو نقده. وأما أخذهم للرشاوى فإنه لا ينفيه، وإن كان لا يُحبذ تعميمه على كل القضاة. بل إنه يُخْلى طرفه تماماً لأنه لم ير قط قاضياً يتناول رشوة. وفى كل الأحوال فمن الواجب احترام القضاة أدباً مع السلطان ومع أئمة الدين. ولقد استعان الشيخ هنا بقول الفقهاء : «لو ولى السلطان قاضياً فاسقاً، نفذ قضاؤه للضرورة.. ومن غلبت طاعته على معاصيه فهو عدل». ثم أعقب ذلك بالقول: «واعتقادنا بحمد الله تبارك وتعالى فى جميع من نعرفهم من قضاة مصر وشهودهم، أن طاعتهم غلبت على معاصيهم»(١٣٢).

صفوة القول أن عدم التعالى والإحترام هى سمات غلبت على خطاب الشعرانى الواقعى تجاه قضاة الشرع، بل والشهود. هذا وإن كان الإحترام هنا أقل مما كان تجاه الدفتردارات وقُضاة العسكر. والواقع أننا نستطيع أن نُفسرِّ فلسفة خطابه إليهم من خلال عدة أمور. أولاً : أن قضاة الشرع هم من الفقهاء، الذين انتمى بعضهم للتصوف، أو كانوا

أتباعاً للشعرانى، لكنهم فى الوقت نفسه كانوا من أصحاب السلطة. ولقد كان على الشيخ أن يُراعى هذه الثنائية. ثانياً: أن الكثير من قضاة الشرع كانوا من المصريين، بخلاف الدفتردارات وقضاة العسكر الذين كانوا دائماً من غير المصريين، وهو عامل لا يمكن التقليل من شأنه. ففرق كبير بين علاقة الشيخ وخطابه إلى مصريين مثله، وبين علاقته وخطابه لغير المصريين، لاسيما الأتراك. ثالثاً: وأخيراً فإن قضاة الشرع رغم كون سلطتهم تنبع فى الأساس من الدين، إلا أنهم يسيرون فى النهاية حسب سياسة الدولة العثمانية فى مصر وينفذون بعض بنود القانون العثمانى و أوامر السلطان. ومن ثم فإمكانية نقد الشيخ لهم وتعاليه عليهم كانت محدودة فى النهاية بعدم قدرته على نقد سياسة السلطان والقانون وأئمة الدين، بل و سياسة الدولة أحيانا.

أما خطابه لولاة الأمور من المماليك فقد كان أيضاً مُتناقضاً فى كثير من جوانبه النظرية عن جوانبه العملية. فعلى الرغم من كثرة استخدامه لمصطلح «الظلمة» تجاههم، ومناداته بالبعد عنهم، وحديثه عن عدم حاجته إليهم فى أمور الدنيا.. فإن حقيقة علاقة الشيخ بهؤلاء توضح الكثير من الأمور بخلاف ذلك.

فالشيخ يتحدث عن علاقات عديدة مع هؤلاء، مثل علاقته مع الأمير محى الدين ابن أبى أصبع الذى دعا له «بالخلاص من سجن السلطان» بل وتعرض للقتل بسببه من أحمد باشا «السلطان أحمد»(١٣٣). وهناك أيضاً علاقته بالأمير خضر «الكاشف بالشرقية» والذى كان أحد أهم مُعتقدى الشيخ(١٣٤) والأمير جانم الحمزاوى الذى ربطته بالشيخ علاقة قوية أيضا، وكان من المُعتقدين بكراماته، حتى أنه أخذ منه «كتابا.. وطواه ووضعه فى رأسه» وذلك عند ذهابه إلى استانبول مع ابراهيم باشا سنة ٩٣١هـ / ١٥٢٥ م كنوع من «البركة»(١٣٥). وهناك الأمير يوسف بن أبى أصبع الذى أهدى للشيخ الكثير من «ملبوس السلطان الغورى»(١٣٦). والأمير اسكندر الكاشف بالغربية الذى جمعته بالشيخ أيضاً علاقة صداقة قوية(١٣٧). والأمير حسن بك صنجق الذى ارتبط بالشعرانى ارتباطاً كبيراً «حتى صار لا يقدر على فراقه لحظة واحدة، وضاعت مصالح رعيته بذلك» وعندما قام الشعرانى بتوجيهه للإهتمام بالرعية، فإنه باع بعض ما يملك وتصدق به، ووقف جزءاً على وجوه الخير، و استبقى جزءاً لكى يبنى به مدفناً ومقاماً للشعرانى، ثم أعتق أرقاءه، وجاء للشعرانى ليُصبح من أتباعه المخلصين(١٣٨).

إن تأمل الأمثلة السابقة يجعلنا نُلاحظ أمرين رئيسيين :ـ

الأمر الأول: أن تعدد تلك الأمثلة يعنى أن الشيخ قد ربطته بالكثير من الأمراء علاقات صداقة وود، أشار بنفسه إليها عندما تحدث عن كثرة زياراتهم له(١٣٩). ولعل هذا يُوضح تماماً التناقض بين دعوته النظرية للإبتعاد عن الأمراء باعتبارهم «ظلمة»، وبين ممارساته الشخصية العملية. والواقع أن المرء ليتساءل: إذا افترضنا جدلاً صدق الشيخ في دعوته للبعد عن الأمراء، فلمن إذن وجه نصائحه عن ضرورة اتباع «السياسة» فى صُحبتهم؟. بل وكيف نُفسر ما قاله عن نفسه من «حُسن سياسته» فى مُصاحبة الأمراء؟!(١٤٠).

الأمر الثانى: أن هذه الأمثلة تُشير إلى استفادة الشيخ من الأمراء. فمنهم من هاداه، ومنهم من عرض عليه الأموال و«المساميح»، ومنهم من بنى له القبة و أصلح المدرسة، ومنهم من بنى له مدفنه. وإذا كان الشعرانى دائماً ما تحدث عن عدم حاجته إليهم وعدم قبوله شيئاً منهم، فإن واقع الأمور يُشير إلى ما يُخالف ذلك تماما. وأحسب أن ما قاله الرشيدى من أن الأمير خضر «بنى قبته وأصلح شأنه و شأن مدرسته»(١٤١).. ليعكس لنا العديد من الإستفادات التى عادت على الشعرانى من هذا الأمير وحده، رغم أن الشيخ نفسه لم يتحدث عن شئ من ذلك كله سواء مع الأمير خضر أو مع غيره!!(١٤٢). وإذا كانت تلك هى بعض ما تيسر لنا معرفته عن استفادة الشيخ الشخصية من المماليك، فإن الأمر ـ وكما نعرف أيضاً ـ قد امتد ليشمل استفادات أخرى منهم لصالح أبناء مُجتمعه من المتصوفة والفقهاء وغيرهم، بل لقد قضى الشيخ الكثير من الأمور أو المصالح عند المماليك، بدون أن يرى منهم أحداً أو يُجالسهم(١٤٣).

والحقيقة أن الشيخ وإن كان دائم الإنكار لاستفادته من الأمراء المماليك وغيرهم، إلا أنه ـ وفى ذلك من تناقض خطابه النظرى والعملى ما فيه ـ نادى بدعوى مُثيرة، واعترف بأنه أخذ بها. فهو يقول أن من خصاله الحميدة : «إنصافى لكل من سعى لى فى تحصيل رزقة، أو جوالى، أو أى شئ من أمور الدنيا. فأُشركه معى فيها، ولو لم يسألنى هو فى ذلك، لاسيما إن كان سعيه بتصب على الناس، ووصفى لهم بأنى صالح. وهو من باب ظلم دون ظلم»(١٤٤).

إن هذه الدعوى تمثل خطاباً واقعياً تماماً من الشيخ لصالح الأمراء، وتعكس سياسته فى التعامل مع الحكام واستفادته منهم، واستفادتهم منه أيضًا. بل ويمكن القول بأن الصوفية ـ ومنهم الشعرانى ـ قد أقاموا علاقات تعاون مشتركة للحصول على الأموال من الدولة ؛ الأمراء بما يملكونه من نفوذ سياسى، والمتصوفة بما يملكونه من نفوذ أدبى وما يُشاع عنهم من صلاح و تقوى!!(١٤٥). ولا يجب أن نُقلل من قيمة هذه الدعوى، لاسيما وأن الشيخ قد كررها لأكثر من مرة فى أكثر من مؤلف له، بل و جعلها من أخلاق المتصوفة الصالحين فى الماضى(١٤٦).

وإذا كان الشيخ يتحدث دائماً عن زيارات هؤلاء الأمراء وغيرهم له، فإن هناك إشارة وحيدة تفيد خلاف ذلك. فهو يذكر أنه طلب مرة من أحد الأمراء السماح له بزيارته، وكان ذلك فى حضور «الأمير شجاع» رئيس أوجاق العزب الذى نهى الشيخ عن ذلك باعتباره تقليلاً لمنزلته لدى هذا الأمير وغيره. لقد أورد ذلك فى كتاب «لطائف المنن» بما يعنى أن ذلك الأمر قد حدث فى فترة متأخرة. والواقع أن تعليق الشعرانى على تلك النصيحة يفيد أنه كان كثير الزيارة للأمراء من قبل. لقد وافق على رأى الأمير شجاع وأردف بالقول: «فمن ذلك اليوم ما ذهبت إلى أحد من ولاة الزمان، وإنما أُراسلهم فى حوائج الناس، خوفاً على دينهم لا غير». أما الخوف على دين هؤلاء فكان من احتمال اعتبارهم زيارة الشيخ لهم «طلباً لدنياهم» لا حُباً فيهم(١٤٧).

وفى كل الأحوال نستطيع القول مرة أخرى بأن خطاب التعالى عند الشيخ تجاه الأمراء المماليك إنما كان خطاباً نظرياً ومثالياً وعاما. أما الخطاب الواقعى، فكان خطاباً عملياً ومعتدلا. فهو يدعو لتعظيمهم واحترامهم، بل يدحض رأى القائلين بغير ذلك !!. ففى إطار مناقشته للقائلين بضرورة عدم احترام الولاة، نراه ـ يقول: «فإن اعترض مُعترض.. وقال: إن ذلك الأمير مثلاً ظالم لا ينبغى إكرامه، قُلنا: ونحن كذلك ظالمون لأنفسنا بالمعاصى، ولغيرنا ولو بسوء الظن به فى وقت من الأوقات. فظالم قام لظالم وأكرمه، فلا مزية لذلك الشيخ عليه لو أنصف، لاسيما إن كان لذلك الأمير عليه منة بهدية أو مساعدة له على تمشية جواليه ومرتبه أو رزقته»(١٤٨). فالشيخ يدافع هنا عن الأمراء ضد المتصوفة، الذين يُنادون بعدم احترامهم أو إكرامهم باعتبارهم من الذين يظلمون الناس. فهل قال الشعرانى ذلك من دافع تعاليه على الأمراء ؟. وهل كان يفعل ذلك لو لم تكن هناك علاقات صداقة وانتفاع ؟.

أما الفرق العسكرية «الأوجاقات» فقد جمعت الشعرانى ببعض رجالها علاقة صداقة. فهو يتحدث عن علاقته القوية بالأمير شجاع، قائد أوجاق العزب، ويقول عنه «كان من أصحابي». ويتحدث عن مجالسته للجنود التابعين لعلى باشا، وأن هؤلاء كانوا يعتقدون فى صلاحه وتقواه، بخلاف الكثيرين من مُعاصريه من المتصوفة المصريين!!. ويتحدث عن إهداء أحد «جند السلطان» لهدية له فى رمضان. ويذكر أن «جماعة الوالى» أمسكوا بأحد السكارى بجوار الزاوية، وعندما أخبرهم بأنه من «جماعة» الشعرانى، تركوه ومضوا احتراماً للشيخ!!(١٤٩).

لقد كان الشيخ يعتبر بعض هؤلاء الجنود من «الظلمة» فى إطار حديثه العام. أما فى إطار حديثه الخاص، فإنه اعتبر بعضهم من البشر الصالحين، بل والأكثر صلاحاً من بعض المتصوفة. وإذا كان قد دعا لإحترام الصالحين منهم وتعظيمهم، فإنه دعا لاستخدام سياسة النصح بلُطف لمن عُرفوا بالفجور منهم لاستمالتهم. ولقد كانت سياسته هنا تقوم على «حُسن الظن» و «الكلام الحسن» و «ضرب الأمثلة من بعيد»(١٥٠). وفى هذا الإطار فإنه نادى باتباع سياسة الشيخ الدشطوطى فى معاملة هؤلاء، أى احترام المتصوفة لهؤلاء الجنود بأكثر من احترام المتصوفة لبعضهم البعض(١٥١).

لم تأت سياسة الشعرانى هذه وخطابه من فراغ أيضا، بل لعلمه بأن هؤلاء الجند يملكون من السلطة ما يُمكّنهم من ايقاع الضرر بالمصريين. ومن هنا كان قوله: «و تأمل ياأخى مُقدم الوالى، كيف يتصرف فى المجرمين بالعقوبة فيهم، والإفراج عنهم، ولا يقدر على ذلك شيخ الإسلام، مع أنه أعلى رتبة عند الله عز وجل إن شاء الله تعالى من المُقدم بيقين. بل ربما سُئل شيخ الإسلام فى حاجة عند الوالى، فيسأل هو [أى شيخ الإسلام] المُقدم فيها، ولا يقدر على إطلاق متهوم بحرام أو فجور أبداً بخلاف المُقدم»(١٥٢). وهكذا يبدو الشيخ واعياً تماماً بضرورة مُخاطبة هؤلاء الجند بما يضمن له التقرب إليهم واتقاء شرهم.

أما خطابه لشيوخ العرب، فإنه لم يشذ عما سبق أيضا. لقد كان هؤلاء ممن قاسى المجتمع المصرى منهم كثيراً(١٥٣). ورغم ذلك فإن الشيخ يتحدث بقدر من التسامح والإحترام لهم(١٥٤) وعن علاقات عديدة ووطيدة مع بعضهم، وعن زيارة العديد منهم له فى الزاوية، وعن هداياهم له وهداياه لهم(١٥٥) وعن اعتقاد البعض منهم فيه، مثل عامر بن بغداد، ومحمد بن بغداد، وابن عمر زعيم هوارة، وابن عيسى(١٥٦). بل ولقد وصل الأمر ببعضهم ـ وهو الأمير عامر بن بغداد ـ أن قبَّل حذاء الشعرانى عندما ذهب

إليه فى شفاعة، وذلك على مشهد من «آلاف من الخلائق من جماعة الباشا، والديوان، وشيوخ العرب و غيرهم»(١٥٧). وفى هذا الإطار استطاع الشيخ أن يقضى لدى شيوخ العرب هؤلاء العديد من حوائج الناس وحوائجه(١٥٨).

وهنا نتساءل مرة أخرى: هل كان الشعرانى قادراً على ذلك كله فى إطار خطاب مُتعالى دائما، أو من خلال سلوك مُتعجرف تجاه هؤلاء الناس الذين طالما اشتكى المجتمع - بل ورجال السلطة أنفسهم - منهم؟. الواقع أن خطاب الشيخ كان مُتعالياً فقط باعتباره الشيخ الصوفى الذى يمتلك قدرات بدت خارقة من وجهة نظرهم، لكنه كان فيما عدا ذلك خطاباً مُعتدلاً ومُرغبًا. فقضاء المصالح لدى شيوخ العرب هؤلاء، إنما تم فى اطار اتباع سياسة اللين و «الكلام الطيب»(١٥٩).

أما ما كانوا يقومون به من تعظيم للشعرانى، فقد قابله الشيخ بقدر مُساو من التعظيم لهم. والدليل على ذلك أن الشيخ - وأمام ما فعله عامر بن بغداد - كتب يقول «فكدت أذوب حياء منه، ورأيت تواضعى بالنسبة لتواضعه لى كذرة من محيط، واستحييت من الله تعالى أن موضع فمه فى نعلى أدوس به على النجاسات. فقطعته من نعلى، وأمرت أحد الإخوان أن يضع ذلك عنده فى كيس، مُقابلة للأمير على ما فعل فى محل عزه وحكمه». ثم يُنهى ذلك بالدعاء له «فالله تعالى يكفيه شر الظالمين والحاسدين، ويغفر له ما جناه»(١٦٠). وأمام ذلك كان من الطبيعى أن يُقْبِل شيوخ العرب هؤلاء على الشعرانى، ويجعلون من كثيرين غيره من شيوخ التصوف مُجرد «نصابين» و« فاسقين»، والأمر الذى فاخر به الشعرانى كثيرا(١٦١).

أما «المُباشرين» الذين تحدث الشيخ كثيراً عن تأففه من تناول طعامهم أو قبول هداياهم لأنهم أيضاً - فى نظره - من «الظلمة»(١٦٢).. فقد جمعته ببعضهم علاقات صداقة قوية(١٦٣). فكان بعضهم من معتقديه(١٦٤) بل وأكل طعامهم فى بيوتهم، وفى رمضان(١٦٥). ولا ننسى ما سبق وقلناه عن تأثير «المُباشِر خضر» عليه، وكذا عن شفاعته - أى الشعرانى - فى أحدهم لدى على باشا، بعد أن كان قد عزم على قتله(١٦٦). وأخيراً فقد كان دائم النصح «للإخوان» من التجار والمباشرين ونحوهم، ونهيهم عن عدة أمور منها: الإسراف فى المأكل والملبس «فى هذا الزمان الذى كسدت فيه البضائع، وعن عمل الأعراس والولائم الواسعة، وإعلامهم بأن من أسرف فى ماله فقد أسرف فى دينه وعرضه، وعن قريب يصير يسأل الناس فلا يُعطونه»(١٦٧).

نحن فى البداية ـ وكما رأينا دائماً من قبل ـ أمام خطاب متعالى ومثالى ونظرى تماماً فى البداية. لكنه تحول بعد ذلك ـ وفى الواقع ـ إلى خطاب عملى، وإن كان به بعض التعالى. وما أوردناه نقلاً عن الشيخ يتضمن علاقات وشفاعات وزيارات وغير ذلك، ثم هو يتضمن أيضاً نصحاً لهؤلاء «الإخوان» من شيخهم. وفى إطار تلك العلاقة الصوفية نستطيع من جديد أن نُفسر ذلك التعالى.

والواقع أن خطاب الشعرانى للمباشرين، قد تكرر أيضاً مع بعض «موظفى دار الضرب»(١٦٨) و«النُظار»(١٦٩) و «مشايخ البلاد»(١٧٠) وغيرهم من ذوى السلطة الأقل مكانة ونفوذاً فى الهرم السلطوى بمصر آنذاك. وبشكل عام يُمكننا القول بأن نبرة التعالى فى خطاب الشيخ كانت تعلو ـ وبالتدريج ـ كلما تضاءلت سلطة من يوجه إليه الخطاب.

إن حقيقة علاقة الشعرانى برموز السلطة وخطابه إليهم ربما يوضحه بشكل كبير ما قاله من أن من مبادئ المتصوفة «أن لا نأمر أحداً ممن صاحبنا، أول إجتماعه بنا، بالخروج عن حالته التى دخل فى صحبتنا بها، ولو كانت مذمومة فى الشرع. فإنه ربما نفر منا، ولم يسمع لنا. وإنما نُسارقه شيئاً فشيئا، حتى يكون هو الخارج منها بنفسه، أو يُقيم فيها بنية صالحة كنية تخفيف المظالم ونحوها..». وقد ضرب الأمثلة فى ذلك بمصاحبته للقضاة والأمراء ورجال الأوجاقات وشيوخ العرب وشيوخ البلاد والأمراء والمكاسين والمشاعلية والمحتسبين «فلا نأمر أحداً منهم بترك وظيفته، وإنما نُعلمهم طريق الأدب فيها.. فإن مشى على ما ذُكر [من آداب] وأراد أن يخرج من الوظيفة، منعناه لعلمنا بأن الوظيفة لا تتعطل، وربما جاء فيها من لا يسمع لنا معروفاً ولا يرحم غنياً ولا فقيراً »(١٧١).

فالشيخ يُصاحب رموز السلطة، حتى ولو كان الواحد منهم على حالة «مذمومة فى الشرع». وهو يحرص على التقرب إليهم وتقريبهم، والإستفادة منهم وإفادة المجتمع(١٧٢). وهو يستخدم معهم وسائل تجمع مابين السياسة والوعظ(١٧٣). وهو لايطلب منهم ترك وظائفهم، بل يحرص دائماً على بقائهم فيها.

★ ★ ★ ★

هكذا تناولنا خطاب الشعرانى لرموز السلطة فى مصر، ورأينا مدى التفاوت والتناقض فيه بين الخطاب النظرى المثالى والخطاب الواقعى العملى. وربما كان من المفيد هنا أن نعرض لبعض الملحوظات الأخرى التى نراها مسئولة أيضاً عن تناقض خطاب الشيخ، ويمكن عرضها كما يلى: ـ

أولاً : ـ التطورات الحادة فى الأوضاع السياسية فى مصر. فما بين العصر المملوكى، وما شابه من ضعف للسلطة فى أواخره، بل ونهايته ؛ إلى العصر العثمانى الذى اتسم بقوة وقسوة السلطة فى بدايته، ثم شهد تحولاً تدريجياً للتخفيف من ذلك مع حوالى نهاية النصف الأول من القرن السادس عشر الميلادى.. وما بين هذا وذاك كان على الشيخ أن يُطَوِّر خطابه ليتناسب وواقع الأحوال.

ثانياً : ـ ويتصل بذلك تلك التطورات الملحوظة فى الممارسة والفكر السياسى فى مصر في عصر الشعرانى. لقد عاش الشيخ فى شبابه فترة من صعود نفوذ المتصوفة ودورهم السياسى، فقرأ وسمع وشاهد الكثير. بيد أن تكرار تلك النماذج ـ فى بداية العصر العثمانى خاصة ـ كانت من الأمور الصعبة والخطيرة. ومن ثم فقد كان إرث الشيخ من الخطاب المتعالى إرثاً ثقيلا، لم يستطع تطبيقه إلا فى الإطار النظرى والمثالى. أما الواقع فقد تَطَلَّب منه خطاباً مُختلفاً تماماً. وما بين هذا وذاك بدَّل الشيخ وطَوَّر الكثير من الأفكار والمبادئ، لكنه لم يَسلْم من الوقوع فى التناقضات(١٧٤) .

ثالثاً : ـ لا يمكن التغاضى عن أثر الزاوية على تناقضات خطاب الشيخ. فعلى الرغم من أنها كانت من عوامل نجاحه وشهرته، إلا أنها كانت عبئاً ثقيلاً عليه، لما حوته من مئات المريدين. والشيخ لم يكن من أسرة ثرية حتى يعتمد على ما ورثه فى إنشاء الزاوية والقيام على أعبائها، بل كان عليه أن يعتمد على نفسه فى كل شئ. و لقد تطلب ذلك منه التقرب من رجال السلطة والإختلاط بهم للحصول على مساعدتهم. والتقرب من السلطة ـ ودائماً ـ يتطلب مخاطبتها بما يُرضيها. لكن ما يرضيها يتناقض والكثير من المبادئ الحقيقية فى التصوف. وهكذا ـ ومرة أخرى ـ جاءت تناقضات الرجل من خلال الهُوة التى تفصل بين المبادئ النظرية والمثالية القُحة، وبين ظروف الواقع والحياة. وهكذا أيضاً تعلم الرجل معنى السياسة والتلون والنفاق، وكذا كيفية تأويل التراث الفقهى والصوفى لخدمة السلطة(١٧٥).

لقد قدح الشعرانى فى السلطة، لكنه لم يستطع الإبتعاد عنها. وانقاد لها فى النهاية حتى يستفيد منها، جاعلاً المُثُل العُليا هى فى الحقيقة مجرد «حديثٌ يُروى». كما قدح فى زمانه كل ما فيه من مثالب وعيوب، لكنه عاشه فى النهاية، وجعل من لم يفعل ذلك إنما هو من المُغَفَّلين. ولربما لو لم يفعل الشعرانى ما فعل، لما أصبح الشعرانى الذى عرفه أهل زمانه ولا زلنا نعرفه حتى الآن.



هوامش الفصل الخامس

(١) راجع على سبيل المثال: د.على إبراهيم حسن: مرجع سابق، ص٣٧٦ ـ٤١٣. وأيضا، د. سعيد عبد الفتاح عاشور: العصر المماليكى فى مصر والشام، القاهرة، دار النهضة العربية، ط ١٩٦٥، ص٣٥٢، ٣٦٣، ٣٦٤ وغيرها من الصفحات.

(٢) رغم أحكامه الحادة أحياناً فى ضوء نظرية «النمط الأسيوى للإنتاج» فإن الأستاد أحمد صادق سعد يرى أن الحكم المملوكى «من المُستطاع تسميته بالوطنى». راجع للمزيد: أحمد صادق سعد: تاريخ مصر الإجتماعى الإقتصادى فى ضوء نمط الإنتاج الآسيوى، دار ابن خلدون، بيروت، ط١، ١٩٧٩، ص٤٢٠ وغيرها من الصفحات.

(٣) محمد صبرى الدالى: دور المتصوفة فى تاريخ مصر، ص ٨٠.

(٤) ابن اياس: مصدر سابق، ج٥، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٩. والحقيقة أن ابن اياس كان من القلائل الذين كان لديهم وعياً كبيراً بحجم ما حدث، وقدرة أيضاً وشجاعة على التعبير عن وجهة نظرهم. انظر قوله: «ومن العجائب أن مصر صارت نيابة، بعد أن كان سلطان مصر أعظم السلاطين فى سائر البلاد قاطبة، لأنه خادم الحرمين الشريفين، وحاوى مُلك مصر الذى افتخر به فرعون... ولكن ابن عثمان انتهك حرمة مصر، وماخرج منها حتى غنم أموالها، وقتل أبطالها، ويتم أطفالها وأسر رجالها، وبدد أحوالها، وأظهر أهوالها». وما ذكره المؤرخ هنا يُغنى عن المزيد، ويكفى أنه جعل ما حدث من «العجائب».

(٥) لم نجد حاجة لشرح مراتب السلطة فى مصر فى العصر العثمانى، حيث كثر تناولها فى معظم الدراسات التى تناولت تاريخ مصر فى العصر العثمانى. انظر على سبيل المثال لا الحصر: علماء الحملة الفرنسية: وصف مصر «النظام المالى والإدارى»، الجزء الخامس، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،٢٠٠٢، ص١ـ ٥٨ وغيرها من الصفحات. وهى دراسة للكونت ستيف.د. سيد محمد سيد: مصر فى العصر العثمانى فى القرن السادس عشر «دراسة فى النظم الإدارية والقضائية والمالية والعسكرية»، القاهرة، مكتبة مدبولى، ١٩٩٧، ص ٨٣ـ ٩٠، ١٤٥ـ ٢١٩، ٢٤٨ ـ ٢٦٧ وغيرها من الصفحات. د. عبد الرحيم عبد الرحمن: الريف المصرى فى القرن الثامن عشر، القاهرة، مكتبة مدبولى، ١٩٨٦، ص ٣٧ـ ٦٤. ميكل ونتر: مرجع سابق، ص ٧٣ـ ١٤٠. عبد الرازق ابراهيم عيسى: تاريخ القضاء فى مصر العثمانية (١٥١٧ـ ١٧٩٨م)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨، ص٨٣ـ ١٣٧. وهو يتحدث عن السلطة القضائية و تدرجها واختصاصاتها.

(٦) راجع فى ذلك، عبد الحفيظ القرنى: مرجع سابق، ص ١٠٨ ـ ١١٠. طه عبد الباقى سرور: مرجع سابق، ص ٣٥، ١٦٦ وغيرها من الصفحات. د. توفيق الطويل: الشعرانى، ص٨٦ـ ٩٤. على مبارك: الخطط التوفيقية الجديدة، المجلد الرابع عشر، ص ٣٤٦، ٣٤٩، ٣٥١.

(٧) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ١، ص٤٢.

(٨) المصدر السابق، ص ١١١.

(٩) الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج٢، ص ٤٤.

(١٠) الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٤٥.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧١.

(١٢) المصدر نفسه،ص٧٨، ٨٠. ومن الجدير ذكره أن الشعرانى كان يؤمن بقدرة بعض الأولياء على «القتل بالهمة، والولاية، والعزل». لكنه كان يعتقد أن ذلك «نقص بالنسبة لما فوقه من المقامات». اليواقيت والجواهر، ج٢، ص ٩٣.

(١٣) الطبقات الكبرى: ج٢، ص ٧٦، ٧٧.

(١٤) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج٢، ص ٨٤، ٨٨، ٩٠، ٩١.

(١٥) المصدر نفسه ص، ١١١.

(١٦) المصدر السابق، ص ١٢٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٢١) راجع فى ذلك ما قلناه فى الفصل الأول عن تأثير مشايخ الشعرانى فيه من الناحية السياسية.

(٢٢) الشعرانى: الميزان الكبرى، ج ١، ص ٣٥.

(٢٣) الشعرانى: الميزان الكبرى، ج ١، ص ٣٥. والنحرارية: هى إحدى القرى القديمة فى مركز كفر الزيات محافظة الغربية. وقد كانت فى بدء تكوينها ضيعة أنشأها نحرير الإخشيدى المعروف بابن الشويزانى فى القرن الرابع الهجرى، فعُرفت بالنحريرية نسبة إليه. الأصلى النحريرية، وقد حُرِّف هذا الإسم من النحريرية إلى النحرارية، ثم النحارية وهو إسمها الحالى. وقد ورد ذكرها فى العديد من كتب الخطط وكتابات المؤرخين مثل ابن دقماق، والمقريزى، وابن إياس، وعلى مُبارك. محمد رمزى: مصدر سابق، القسم الثانى، ج ٢، ص ١٢٢، ١٢٣.

(٢٤) المصدر السابق، ص ١٧. لطائف المنن، ص ٨٦.

(٢٥) من الأحاديث التى أوردها وتتناسب ووجهة نظره فى هذه الفترة «العلماء أمناء الرسل على عباد الله ما لم يُخالطوا السلطان ويُداخلوا الدنيا. فإن خالطوا السلطان وداخلوا الدنيا، فقد خانوا الرسل، فاحذروهم واعتزلوهم». و« من مشى مع ظالم فقد أحرم». و «نعم الأمير إذا كان بباب الفقير، وبئس الفقير إذا كان بباب الأمير». انظر: الشعرانى: البدر المنير، ص١٠٣، ٣٩١، ٤٠١.

(٢٦) الشعرانى: الميزان الكبرى، ج ١، ص ٣٣.

(٢٧) لطائف المنن، ص ١٣٧.

(٢٨) المصدر السابق، ص ١٨٠، ١٨١. ويذكر الشعرانى أن الغورى عندما غضب على شمس الدين بن عوض، فإن الأخير لجأ للشيخ محمد السروى. بيد أن السروى طلب من ابن عوض التجرد له عن ملابسه «فقال له: اخلع لى هذه الجوخة الحمراء، والصوف، والعمامة التى عليك، حتى أحمل حملتك بقلب، واخرج أنت بالقميص والقبع فقط». لكن ابن عوض رفض هذه المطالب. فما كان من السروى إلا أن غضب منه وقال له: «أنا أدخل معك بالروح، وأنت تشح علىَّ بخُليقات عندك فى الدار غيرهم»، ثم تخلى عنه.

(٢٩) لطائف المنن، ص ٣٣٢.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٦٩.

(٣١) الأنوار القدسية: فى بيان قواعد الصوفية، ص ٢٨٩.

(٣٢) الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٦.

(٣٣) لطائف المنن، ص ٥٧٢.

(٣٤) لطائف المنن، ص ١٥٢.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٩٦ ـ ١٠٥.

(٣٦) البحر المورود فى المواثيق والعهود، ص ٤٦.

(٣٧) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٨٥.

(٣٨) هناك عشرات ـ بل ومئات ـ الأمثلة على استخدام الشيخ لهذا المصطلح فى مناسبات عديده. انظر على سبيل المثال ؛ تنبيه المغترين، ص ٦، ٧. لطائف المنن، ص ٢٨٤. البحر المورود فى المواثيق والعهود، ص ٢٧، ٩٧، ٩٨.

(٣٩) انظر على سبيل المثال استعمال ابن إياس للمُصطلح فى عشرات المرات لنقده الحُكام بكل أنواعهم فى: بدائع الزهور، ج ٥، ص٢٤٤، ٢٩٢، ٣٥٨، ٣٧٢، ٤٢٦، ٤٥٢ وغيرها من الصفحات.

(٤٠) الشعرانى: البحر المورود، ص ١٩٧.

(٤١) ومن تلك الأحاديث، قوله صلى الله عليه وسلم: « سيكون من أمتى أناس يتفقهون فى الدين، يقرؤن القرآن، يقولون نأتى الأمراء فنُصيب من دنياهم ونعتزلهم بديننا،ولا يكون ذلك،كما لا يُجتنى من القتاد إلا الشوك،كذلك لا يُجتنيمن قربهم إلا الخطايا». وقوله (ص) «آفة الدين ثلاثة: فقيه فاجر، وإمام جائر، وعابد جاهل». الشعرانى: كشف الغمة عن جميع الأمة، ج ١، ص١٥.

(٤٢) تنبيه المغترين، ص ٩٦.

(٤٣) لطائف المنن، ص ٢٤٩.

(٤٤) لطائف المنن، ص٤٩٣،٤٩٢. ويذكر الشيخ أيضاً فى ذلك «فشيخ الفقير فى راحة، وشيخ الأمير فى تعب وخجل. فإن الأمير كلما يقول له: قل ما بقى من مدة ولايتى، أو متى يُعزل عدوى الفلانى، أو هل يقوم السلطان من هذه الضعفة أم لا، ونحو ذلك، فإن لم يكن مشهده اللوح المحفوظ من المحو، وإلا خجل وافتضح وسقط من عين الأمير. فلا يلومن إلا نفسه إذا طرده الباشا مثلاً من حضرته بعد تقريبه». والشيخ هنا لا يمنع أيضاً التقرب من الأمراء إلا على الشيوخ ممن ليس لديهم «كشفاً صحيحاً وقويا» !!.

(٤٥) ومن ذلك قوله عن نفسه أن من صفاته الحسنة «عدم إفشائى ما أطلعنى الله تعالى عليه من طريق الكشف فى مستقبل الزمان، ومن تولية الولاة أو عزلهم، أو حصول غلاء أو قحط. فلا يكاد أحد يأخذ منى تعيين الوقت الواقع ذلك الأمر فيه أدباً مع الله جل وعلا الذى أطلعنى على مثل ذلك». لطائف المنن، ص ١١٨.

(٤٦) لطائف المنن، ص ٢٧٩.

(٤٧) المصدر السابق، ص ١٧١.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٧١، ١٧٢.

(٤٩) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٣٨٠.

(٥٠) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٨.

(٥١) الشعرانى: مختصر تدكرة القرطبى، ص١٤١. وقد ورد بالنص أن «الوعول وجوه الناس، التحوت الذين كانوا تحت أقدام الناس لا يُعلم بهم».

(٥٢) الشعرانى: لطائف المنن، ص٦٥٣.

(٥٣) الشعرانى: تنبيه المغترين، ص٨٨.

(٥٤) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٢٨٢، ٢٨٣.

(٥٥) المصدر السابق، ٤٦٧.

(٥٦) البحر المورود فى المواثيق والعهود، ص ٨٧.

(٥٧) تنبيه المغترين، ص ١٠٠، ١٠١.

(٥٨) الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٩٩.

(٥٩) هناك الكثير من الأمثلة التى ضربها الشعرانى للهجوم على مُدَّعى التصوف من معاصريه، والوشاية بهم لدى السلطة فى مصر واستانبول، فى مقابل تقربه هو لها. ومن ذلك قوله: «فصار أحدهم يجتمع بمن ليس له قدم فى الطريق، ويتلقف منه كلامات فى الفناء والشطح مما لا يشهد له كتاب ولا سنة. ثم يلبس له جبة ويُرخى عذبة. ثم يسافر إلى بلاد الروم مثلاً، ويُظهر الصمت والجوع، فيطلب له مرتباً أو مسموحا، ويتوسل فى ذلك بالوزراء والأمراء، فربما رتبوا له شيئا، فيصير يأكله حراماً فى بطنه، لكونه أخذه بنوع تلبيس على الولاة واعتقادهم فيه بالصلاح». ثم يضرب مثالاً على أحد هؤلاء الذين نجحوا فى مسعاهم، رغم عدم معرفته «شروط الوضوء والصلاة» !!. تنبيه المغترين، ص٩، ١٠.

(٦٠) يذكرالشعرانى ما يُوحى بأن رجال السلطة كانوا يختبرون الشيوخ فى مدى صدقهم وكذبهم.فقد أرسل أحد الباشوات إلى أحد مشايخ الزوايا مالا، وطلب منه أن يأخذ لنفسه وأولاده شيئاً منه. لكن الشيخ أبى وقال: «قد عاهدت الله أن لا آكل من مال الولاة أبدا، ففرس فيه القاصد الكذب، فأمر غلامه أن يتخلف بعده حتى ينظر ايش يفعل سيدى الشيخ فى ذلك المال. فرآه أعطاه الخازندار، فتسامع الفقراء، فأتوا الشيخ، فلم يعط أحداً منهم نصفا، وقال: هذا مال أرسله الباشا لى بالخصوص. فأخبر الغلام بذلك أستاذه، فتعجب من ذلك، وأخبر الباشا، فقطع عنه بره وحسنته». لطائف المنن، ص ١٥٥، ١٥٦.

(٦١) يروى الشعرانى حكاية لهذا الشيخ مع أحد الكشاف، وهى كما يلى: «وقد قال لى صاحبنا الأمير خضر الكاشف بالشرقية والقليوبية: لقينى مرة الشيخ على البرلسى المجذوب فى طريق قليوب ومعى العسكر. فقبض على طوقى وأنزلنى من فوق الفرس، وصار يصفعنى ويضربنى على عمامتى حتى هدمها فى عنقى بحضرة عسكر السلطان، وصرت أرعد من هيبته وأنا خائف منه. ثم سألنى أن أطيب خاطره عليه». ويُعلق الشعرانى على ذلك بالقول «هذه حكايته لى عن نفسه. فلو أن أحداً من المحبين للدنيا أراد أن يفعل بالكاشف مثل ذلك لم يقدر. ولو قُدر أنه فعل ذلك لكانوا يضربونه ويحبسونه أو يقتلونه أصلا. فعُلم أن كل من تحقق بالزهد فى الدنيا، حكَّمه الله فى الولاة، ولم يقدر الولاة أن يحكموا فيه». لطائف المنن، ص ١٥٧.

(٦٢) كان الشيخ الشناوى «لا يقبل هدايا العمال ولا المباشرين ولا أرباب الدولة. وأهدى له نائب مصر قاسم كرك أصوافاً وشاشات وبعض مال، فرده عليه وقال للقاصد: الفقراء غير محتاجين إلى هذا.. لا تعد تأتينا بشىء». الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٠.

(٦٣) كان السبكى «من أصحاب التصريف بقرى مصر.. وكان الباشا داود لا يرد له كلمة، وكذلك الدفتردار وابن بغداد وغيرهم من قضاة الشرع». الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٦٦، ١٦٧.

(٦٤) لطائف المنن، ١٥٦.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٥٦.
(٦٦) المصدر السابق، ص ٥٠٥ ـ ٥٠٧.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٥٠٥. هذا مع العلم بأنه استشهد بالآية القرآنية الكريمة «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً فى الأرض ولا فساداً». الآية ٨٣ من سور القصص.
(٦٨) الشعرانى: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٠٤، ٢٠٥.
(٦٩) المصدر السابق، ص ٢٠٥.
(٧٠) البحر المورود فى المواثيق والعهود، ص ٢٧١.
(٧١) راجع ما ذكرناه عن هذه القضية فى الفصلين الثانى والرابع.
(٧٢)ذكر ابن اياس ذلك فيحوادث ربيع الآخر من سنة٩٢٤هـ / ١٥١٨م حيث قال: «وفيه كانت كاينة الشيخ أبرك الرومى. وقد تغير خاطر ملك الأمراء عليه، فوضعه فى الحديد، وقيل ضربه بالمقارع، وأشيع أنه قصد أن يشنقه، فشفع فيه بعض الفقراء. ولم يُعلم ما ذنبه حتى تغير خاطر ملك الأمراء عليه، وقد اختلفت الأقوال فى أمره، وكان عنده تحشر زائد فى الأكابر. وآخر الأمر وقع فى هذه الكاينة المهولة». ابن اياس: مصدر سابق، ج٥، ص٢٥١.
(٧٣) لطائف المنن، ص ٥٨٢، ٥٨٣.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٦.
(٧٥) الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٥٨. ولقد كانت المقولة الثانية نقلاً عن الشيخ أبى الفضل الأحمدى الذى توفى سنة ٩٤٢ هـ / ١٥٣٥ م.
(٧٦) الشعرانى: كشف الغمة عن جميع الأمة، ج ٢، ص ١٤٣.
(٧٧) انظر على سبيل المثال، المصدر السابق، ص ١٥١.
(٧٨) اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر، ج٢، ص١٤.
(٧٩) البحر المورود فى المواثيق والعهود، ص٤٦.
(٨٠) المصدر السابق، ص١١٤، ١١٥.
(٨١) لطائف المنن، ص٣٧٥.
(٨٢) المصدر السابق، ص٤٤٣.
(٨٣) لطائف المنن، ص ١٥١.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٤، ٣٢٧. وهو يقول أيضا: «ومما من الله تبارك وتعالى به على: معرفتى بحال قضاة الزمان، وإقامة الأعذار الشرعية لهم فيما يقع منهم فى الأحكام، ولا أحُط قط على قاض إلا إذا لم أجد له محملاً صحيحاً فى الشرع. وقد أخبرنى بعض القضاة الصادقين أنه كثيراً ما يُريد أن يفعل مع الأخصام الأمور الشرعية على التمام، فيقوم له عدة موانع تمنعه من ذلك. فأنا أسعى فى نُصرة الشريعة جهدى وطاقتى». ومُقارنة ما يقوله هنا بما قاله فى الخطاب السابق والمُبكر، تُوضح لنا أختلافاً كبيراً بين الخطابين.

(٨٥) لطائف المن، ص٥٥٨.

(٨٦) لقد كرر الشعرانى تلك الصفات مادحاً الحكام والأغنياء، ومن ذلك على سبيل المثال قوله: «فإن معهم من الأدب ما لا يوجد عند غالب الناس ؛ من حيائهم من النطق بالكلمة القبيحة، وغض الطرف عن عورات الناس، وعدم شربهم فى الطعام، وكثرة افتقادهم جيرانهم بالهدية، وتعظيمهم من يُعلمهم القرآن والأدب، ولبس الخُف فى أرجلهم، وجعلهم الأكمام ضيقة خوفاً أن يبدو شئ من أطرافهم، ولبسهم السراويل على الدوام حتى كأنه فرض لازم، وغير ذلك من التواضع، حتى أنك تجد الواحد منهم أشد تواضعاً من بواب داره». ولا ضير أن يمدح الشعرانى تلك الصفات الجميلة ويُعجب بها. بيد أن الباحث يجب أن يتساءل: هل كان إعجاب الشعرانى بهؤلاء يعود فى بعض أسبابه إلى طبيعته «المتُحضرة» وكونه قد أصبح من «أكابر» المصريين آنذاك ؟. أم لسياسته «الجديدة» فى مدح هؤلاء «الأكابر» فى العصر العثمانى، بعد أن كان يذمهم ـ أو على الأقل لا يمدحهم ـ فى بداية أمره فى العصر المملوكى ؟ أم للأمرين معاً ؟. لطائف الممن، ص ٤٣٥.

(٨٧) لطائف المن، ص ١٦٣.

(٨٨) المصدر السابق، ص ١٥٤.

(٨٩) توفيق الطويل: الشعرانى، ص ١٤١.

(٩٠) لطائف المن، ص ٥٤٦، ٥٤٧.

(٩١) المصدر السابق، ص ٥٤٧، ٥٤٩.

(٩٢) الشعرانى: لطائف المن، ص ٦٨٨.

(٩٣) الشعرانى: الطبقات الصغرى، ص ١١٢، ١١٣.

(٩٤) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٤. لطائف المن، ص ٢٤٦. وقد تولى مصطفى باشا الباشوية من ٩٢٨ هـ / ١٥٢٢ م، وحتى ٩٢٩ هـ / ١٥٢٣م. أما أحمد باشا «الخائن» فقد تولى الباشوية والحكم من ١٨شوال ٩٣٠هـ / أغسطس١٥٢٤م، وحتى ربيع أول ٩٣١هـ/١٥٢٤م.

(٩٥) المليجى: مصدر سابق، ص ١٥٣.

(٩٦) المليجى: المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٩٧) المليجى: المصدر نفسه، ص ١٥٣

(٩٨) على ميارك: الخطط التوفيقية الجديدة، ج ١٤، ص ٣٥١.

(٩٩) المليجى: مصدر سابق، ص ١٠٥.

(١٠٠) وفقاً لما ذكره أحمد شلبى عبد الغنى فإن مُصطفى باشا شُغل فى فترة حكمه القصيرة بالقضاء على عصيان بعض المماليك الجراكسة بقيادة جانم السيفى كاشف الجيزة وإينال الطويل كاشف

الغربية وقرقماس كاشف البهنسا. أماأحمد باشا فقد شُغل بعصيانه ومشروعه الإستقلالى عن الدولة العثمانية. أما قاسم باشا فيبدو أنه شُغل بمحاولة فاشلة لإعادة ترتيب أمور مصر من جديد، لينتهى الأمر بعزله ومجئ ابراهيم باشا فى محاولة جديدة وجادة لإصلاح ما فسد. وهكذا فخلال مدة حكمه التى لم تتعد خمسة شهور «جدد القوانين المصرية» بعد إعادة تنظيم فرقة التفكجية، وتعمير بعض القلاع، وقضاؤه على بعض شيوخ العرب المُناوئين للحكم العثمانى. أما سليمان باشا الذى استمر حاكماً لمصر لعشر سنوات مُتتالية فقد شُغل هو الآخر باستكمال العديد من الترتيبات اللازمة، وهكذا فقد «عين المساحات لضبط القاليم جميعاً وحررها بدفتر.. وهو المعروف بدفتر التربيع» ليس هذا فقط، بل كانت لديه مسئوليات أخرى تجاه متابعة الصراع مع البرتغاليين. وهكذا فقد انتهى الأمر بعزله من ولاية مصر وتوجيهه لقيادة الحملة إلى الهند. ومما سبق كله نستطيع القول أن الباشاوات الأوائل كانوا لديهم من الأعمال والمهمات الكثير. أحمد شلبى عبد الغنى: مصدر سابق، ص ١٠٢ ـ ١٠٧.

(١٠١) من خلال قراءة ما كتبه الشعرانى بنفسه، يتضح أنه كان له من المُنافسين (الأعداء فى مفهومه) الكثير، والذين تسببوا له فى مشاكل عديدة مع المجتمع والسُلطة فى آن واحد. وعلى سبيل المثال تعرض الشعرانى فى سنة ٩٥٧هـ /١٥٥٠م لهجوم حاد من هؤلاء بسبب الصراع فيما بينهم على كسب النفوذ لدى المصريين والحكام. ولقد اتُهم بأنه أفتى بفتوى «فيها خرق لإجماع الأئمة الأربعة» وذلك فى مسألة إفتائه بجواز تقديم الصلاة عن وقتها إذا كانت هناك مصلحة عاجلة تشغل الإنسان. انتشر أمر تلك الفتوى فى مصر إبان وجود الشعرانى فى الحج، فحدث «رج عظيم» ووصل الأمر «لأكابر الدولة»، وترتب عليه «غاية الضرر». واستمر ذلك لأكثر من عام حتى استطاع الشعرانى ـ وبصعوبة ـ التخلص من التهمة. ولقد كان لتلك الحادثة وغيرها تأثيراً كبيراً علي الشعرانى. الشعرانى: لطائف المنن، ص٦٧٠. الطبقات الصغرى، ص ٩٨، ٩٩.

(١٠٢) أحمد شلبى عبد الغنى: أوضح الإشارات، ص ١١١.

(١٠٣) وفى موضع أخر يتحدث الشعرانى عن الشيخ العبادى بما يفيد أنه قد صاحب أحد شيوخ العرب ممن كان قد صاحب شيخاً قبله من المتصوفة. وقد ثارت ثائرة هذا المتصوف على العبادى، واستطاع من الإيقاع به بتهمة ما لدى السلطة. لطائف المنن، ص٢٧٨، ٢٨٢، ٣٣٧.

(١٠٤) المصدر السابق، ص ٦٣٩.

(١٠٥) لطائف المنن، ص ٢٨١، ٦٢٨، ٦٤٨، ٦٧٠.

(١٠٦) المصدر السابق، ص ٦٢٨.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٦٦٦، ٦٦٧.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٦٣٩، ٦٦٦، ٦٦٧.

(١٠٩) يتحدث الشيخ عن كثرة شفاعاته لدى الحكام بقوله: «ومما من الله تبارك وتعالى به على: كثرة شفاعاتى عند الأمراء.. ولا أعلم الآن أحداً فى مصر أكثر شفاعة عند الولاة والكشاف ومشايخ العرب والعمال منى. فربما يفنى الدست الورق فى مراسلاتهم فى حوائج الناس فى أقل من شهر». لطائف المنن، ص ٢٨١.

(١١٠) قام العديد من الباشوات بزيارة الشعرانى فى النصف الثانى من القرن السادس عشر. فقد زاره على باشا، ومحمود باشا، بل ومصطفى باشا «نائب زبيد». لطائف المنن، ص ٥٢٧، ٥٩٠.

(١١١) نفهم ذلك من قوله «وتأمل يا أخى من يُجالس الملوك فى الدنيا كيف يحترمه الناس و يخافون من تغير خاطر السلطان عليهم بسببه، ولو فعل منهم ذلك الجليس ما فعل لا يقابلونه بشىء إكراماً للسلطان». وقوله بأن الناس صاروا «لا يُعظمون شيخاً إلا ما دام الخلق مقبلين عليه، لاسيما إن نزل إليه نائب مصر لزيارته». لطائف المنن، ص ٣٧٢، ٥٦٢.

(١١٢) لطائف المنن، ص ١٨٤، ٥٩٦.

(١١٣) محمد صبرى الدالى: الزاوية والمجتمع المصرى، ص ٩، ١٠.

(١١٤) لطائف المنن، ص ١٠٧، ١٨٤، ٥٩٦.

(١١٥)عن هذه الحادثة يمكن مراجعة المصدر السابق فى صفحات ١٠٨، ٢٤٣، ٢٤٤، ٣٨٠، ٣٨١.

(١١٦) لطائف المنن، ص ٢٤٩.

(١١٧) المصدر السابق، ص ١٠٨، ٢٧٩. ولقد قال الشعرانى فى ذلك: «ومما من الله به على عدم إفشائى سر من صحبته من الولاة إذا قربنى، وصار يشاورنى فى أموره. فلا أقول لأحد من أصحابى قط إن الأمير قال كذا أو شاورنى فى كذا أبداً، لا سيما الباشا مثلا، فإنه ينبنى على ذلك مفاسد لا تُحصى ؛ منها نُفرة ذلك الأمير منى وأخذه حذره منى، ويعُدنى عدواً أو مُغفلاً، وذلك يوجب عدم اعتنائه بشفاعتى عنده فى المظلومين، ومنها الفساد فى المملكة. وقد قالوا: ليس للمملك أن يعفو عن ثلاث. الأول: من قدح فى ملكه. الثانى: من أفشى سره. الثالث: من أفسد حريمه». وأحسب أن ما فعله الشعرانى يتناقض ومقولته هذه فى الشرط الثانى منه، كما وأنه فى هذه النقطة وغيرها يتفق وإفشاء السر.

(١١٨) ولاة الأمور عند الشعرانى هم كل الحكام بما فيهم الدفتردار، والقضاة، والكُشاف، وشيوخ العرب وغيرهم.

(١١٩) الدفتردار: عُرف صاحب هذا المنصب بـ«ناظر الأموال» حتى أواسط القرن العاشر الهجرى، وبعدها اختفى هذا اللقب تدريجياً ليحل محله لقب الدفتردار. وكان الدفتردار مسئولاً عن كل الشئون المالية والأراضى والأوقاف. ولقد كان هذا المنصب فى الدولة المملوكية موزعاً بين جهات عديدة، لكنه فى العصر العثمانى أصبح فى يد الدفتردار وحده. انظر للمزيد: د. سيد محمد السيد: مرجع سابق، ٣٥٩، ٣٦٠.

(١٢٠) لطائف المنن، ص ١٥٦.

(١٢١) المصدر السابق، ص٣٦٨، ٣٦٩.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص٦٤٢.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٦، ٢٨٠، ٥٩٠. تنبيه المغترين، ص ٦.

(١٢٤) (قاضى العسكر: شهد القضاء فى مصر مجموعة من التطورات فى أعقاب الغزو العثمانى. وبمقتضى هذه التطورات، تم إحلال منصب قاضى العسكر ليكون هو رأس السلطة القضائية فى مصر، بدلاً من قاضى القضاة فى العصر المملوكى. ولقد كانت تقع على كاهل صاحب هذا المنصب الكثير من المسئوليات القضائية والسياسية والإدارية. ولذلك كان هذا المنصب أهم منصب فى مصر بعد الباشا، كما أنه كان يحتل مكانة متقدمة فى هرم المناصب القضائية فى الدولة العثمانية، بعد قضاة استانبول وأدرنه وبورصه. انظر للمزيد: د. سيد محمد السيد: مرجع سابق، ص٣٨٩ - ٤٠٩. وانظر أيضا: عبد الرازق إبراهيم عبد الرازق: مرجع سابق، ص٨٤ وما بعدها.

(١٢٥) الشعرانى: لطائف المنن، ص ١٦٣، ١٨٤، ٦٤٢،٣٨٧. فهو يتحدث مثلاً عن أحد قضاة العسكر الذى مرض إبنه، فأرسل إليه - أى للشعرانى - بمال مع خادمه، حتى يدعو لولده بالشفاء. لكن الشعرانى رفض قبول المال ودعا للإبن بالشفاء فشُفى. وهنا يبدو أن هؤلاء القضاة أيضاً - أوعلى الأقل بعضهم- كانوا من المُعتقدين فى صلاح الشعرانى.

(١٢٦) لطائف المنن، ص ٥١٧.

(١٢٧) المصدر السابق، ص ٣٧٢.

(١٢٨) المصدر السابق، ص ٩٦، ١١٧ ش ٢١٠، ٣٥٥، ٥٦٠، ٦٠٢.

(١٢٩) الشعرانى:الطبقات الصغرى، ص١٠٢، ١٠٣. المليجى: مصدر سابق، ص٣٣.

(١٣٠) نستطيع العثور على ذلك فى العديد من ترجماته لبعض القضاة. وعلى سبيل المثال، فإن الشيخ فخر الدين السنباطى، ظل قاضياً، «ولما ضربوا القانون على القضاة، عزل نفسه من القضاء». وإذا كان هذا المثال يُعبر عن قدرة الشخص على ترك العمل بمحض إرادته، فماذا يمكن لغيره أن يفعل، خاصة ممن يحتاجون العمل من أجل لقمة العيش. ومعنى هذا أن السلطة هى التى أجبرت البعض على تطبيق القانون. الشعرانى: الطبقات الصغرى، ص ٦٦، ٦٧.

(١٣١) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٢٦٤، ٢٦٥.

(١٣٢) المصدر السابق، ص ٢٦٤.

(١٣٣) الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٣٤، ١٥٦.

(١٣٤) أورد الشيخ أحمد الرشيدى فى ترجمة أمير الحج سنة ٩٦٤ - ٩٦٧ هـ/ ١٥٥٦- ١٥٥٩ م أنه «الحاج الخواجا خضر بن عبد الله الرومى، عتيق شيخ خان الخليلى بمصر. وكان رجلاً كريماً، غنياً،

مُتواضعا، مُحباً للعلماء والأولياء، كثير الزيارة لمشاهدهم، مُحباً لجماعتهم، مُتصدقاً عليهم، مُلازماً على حضور حضور مجالسهم من ذكر ووعظ وعلوم وإرشاد، وخصوصاً مجلس سيدى عبد الوهاب الشعرانى نفعنا الله ببركاته، وبنى قبته وأصلح شأنه وشأن مدرسته». ونحن نعتقد أن هذا الرجل هو نفسه الأمير خضر «الكاشف بالشرقية» الذى تحد ث عنه الشعرانى. ولعل من المُفيد هنا القول بأن الشيخ الرشيدى نفسه كان متصوفا، وربما كان من مُعتقدى الشعرانى. وبطبيعة الحال فإن خضر هذا غير «سيدى خضر» الذى أشرف على تربية الشعرانى فى بداية حياته. أحمد الرشيدى: حُسن الصفا والإبتهاج بذكر من ولى إمارة الحاج، تحقيق: ليلى عبد اللطيف أحمد، القاهرة، مكتبة الخانجى، ١٩٨٠، ص ١٥٩، ١٦٠. وانظر أيضاً: لطائف المنن، ص ٣٦٨، ٣٦٩ حيث يتحدث الشعرانى عن معرفته بالرشيدى.

(١٣٥) أحمد شلبى عبد الغنى: أوضح الإشارات، ص ١٠٥. الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٩. ويذكر أحمد شلبى أن إبراهيم باشا «استصحب معه الأمير جانم الحمزاوى إلى الديار الرومية، للسؤال عن أحوال مصر». ويبدو أن الأمير كان خائفاً من ذلك، فلجأ للشعرانى للدعاء له بألا يحدث له مكروه هناك. وهنا أعطاه الشيخ تلك «التعويذة» للتوصية عليه عند أصحاب النوبة بنواحى العجم والروم!!. أما جانم الحمزاوى فكان دواداراً لخاير بك سنة ٩٢٤ هـ وأصبح بعد ذلك «مُشيراً» له. وهذا يعنى قرب الشعرانى من أمراء لهم سلطة عظيمة آنذاك. ابن إياس: مصدر سابق، ص ٢٤٤، ٤٦٤.

(١٣٦) لطائف المنن، ص ٦٠٣.

(١٣٧) المصدر السابق، ص ٦٦٤.

(١٣٨) المليجى: مصدر سابق، ص١٥٨-١٦١. د. توفيق الطويل، الشعرانى، ص٢٤، ٢٥.

(١٣٩) لطائف المنن، ص ١٦٢.

(١٤٠) راجع فى ذلك ما سبق وذكرناه فى الفصل الثانى. وانظر أيضا: لطائف المنن، ص ٢٨٠.

(١٤١) أحمد الرشيدى: حسن الصفا والإبتهاج، ص ١٦٠.

(١٤٢) كان من أقوال الشيخ المتكررة أن الله سبحانه وتعالى أنعم عليه بـ «حماية جميع الجهات الموقوفة على الزاوية من الظلمة. فلا أحد يقف لنا فى طريق من كاشف أو شيخ عرب أو غيرهما، مع أنه ليس بيدى مُربع ولا مرسوم بالحماية.. وإنما ذلك محض عناية من الله عز وجل». إنه بذلك ينفى أى تأثير لعلاقاته بهؤلاء الأمراء فى الحفاظ على أوقاف زاويته، رغم أن العلاقة بين الأمرين لابد وأن تكون موجودة. انظر: لطائف المنن، ص ٦٠٠.

(١٤٣) لطالما تحدث الشيخ عن هذا الأمر فى مؤلفاته. انظر على سبيل المثال: لطائف المنن، ص١٧٤، ١٨٤، ٢٨٠.

(١٤٤) لطائف المنن، ص ٦٧٦ ، ٦٧٧.

(١٤٥) يذكر الشعرانى عدة حالات عرض فيها الأمراء المماليك عليه الحصول له على أوقاف أو جوالى أو مساميح لزاويته وكان منهم الأمير جانم الحمزاوى. ويتحدث الشيخ عن رفضه لذلك. ورغم عدم تكذيبنا للشيخ فيما قال، فاننا نعتقد بأنه تحدث عما رفضه ولم يتحدث عما وافق عليه. وفى كل الأحوال، فإن ذلك يعكس لنا أيضاً أن الإستفادة من الأمراء كانت قضية مطروحة آنذاك. لطائف المنن، ص ٢٠٦، ٥٩٤.

(١٤٦) ومن ذلك قوله «ومن أخلاقهم رضى الله عنهم: إنصافهم لكل من سعى لهم عند الأكابر والأمراء فى تحصيل رزقة أو جوالى أو هدية ونحو ذلك. فيقاسمونه بالنصف أو الربع بقدر ما يرونه يرضيه.. فلا ينبغى للشيخ أن يشح عليه بما يطلبه من ذلك لأنه معدود من كسب ذلك الناصب حقيقة». تنبيه المغترين، ص ٥٧.

(١٤٧) لطائف المنن، ص ١٥٣.

(١٤٨) المصدر السابق، ص ١٠٧، ١٥١، ١٥٢.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ١٥٤، ٢٠٦، ٤٨٥، ٥٦٤.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٥١٢.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٥٧٢.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(١٥٣) على سبيل المثال يذكر أحمد شلبى عبد الغنى أن إبراهيم باشا «الإسكندرلى» قتل الأمير على بن عمر «زعيم هوارة»، والأمير أحمد بن بقر، لما بلغه عنهم من ظلمهم للرعية. أحمد شلبى عبد الغنى: أوضح الإشارات، ص ١٠٥.

(١٥٤) يذكر وينتر أن الشعرانى «لم يصوِّر البدو كما كانوا فى الواقع، على أساس أنهم كانوا متمردين ضد الدولة ونهابين للقرى. فزعماء البدو، أو على الأقل من أشار إليهم، ربما كانوا ظالمين، ولكن ليسوا خارجين على القانون».

Winter,op.cit,p66

(١٥٥) لطائف المنن، ص ١٦٢، ٦٠٢، ٦٠٣.

(١٥٦) المصدر السابق، ص ٣٢٢، ٣٣٣.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

(١٥٨) المصدر السابق، ص ١٨٤. وهو هنا يتحدث مثلاً عن أن الأمير عامر بن بغداد «صار يعتقد فىّ الصلاح، ويقضى حوائج الناس التى كنت أُكاتبه فيها». هذا مع ملاحظة أن أولاد بغداد، كان مقرهم بمحلة مرحوم الحالية، أو «محلة المرحوم» كما يذكرها الشعرانى.

(١٥٩)المصدر نفسه، ص ٥٧٢.

(١٦٠)المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ١٥٤، ٣٣٢، ٣٣٣.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ١٦٢، ٢٩٩.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٦٧.

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٢٣.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٣٩.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٣.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٥٤٥. وهو يذكر هنا، على سبيل المثال، أن أحد موظفى دار الضرب قد طلب تعلم أسرار الطريق على يديه، فلم يسمح له بذلك إلا بعد مدة «.. فتنكرت عليه، وتغربت مده، وصرت أكلمه بالكلام المؤذن بنقص مرتبته على وجه التعريض والتأويل. فزهقت نفسه منى ونفرت. فلولا داويته فى ثانى الحال، ومدحته بكلمات، وإلا قاطعنى مدة عمره».

(١٦٩) لطائف المنن، ص ٢٠٩.

(١٧٠) وهو يتحدث عن العديد من مشايخ البلاد الذين زاره، وهادوه وهاداهم. وعن كثرتهم يقول: «فلا أُحصى لهم عدداً» ثم ذكر منهم نافع شيخ الساقية، والحاج على بن هلال شيخ شطنوف، والحاج ابراهيم الإكيادى، وشرف الدين وأحمد أولاد الحاج خليل مشايخ قها. لطائف المنن، ص٦٠٤.

(١٧١) البحر المورود، ص ١٥٢، ١٥٣.

(١٧٢) إن نجاح زاوية الشعرانى، ولجاحه وشهرته الشخصية، لتضرب لنا أبلغ الأمثلة على استفادة الشيخ من السلطة. وعلى أية حال فقد استفاد المجتمع بدوره من الزاوية. انظر: محمد صبرى الدالى: الزاوية والمجتمع المصرى.

(١٧٣) انظر فى ذلك ما سبق وقلناه عن مفهومه للسياسة، باعتبارها فن التعامل مع السلطة، ص١٠٨ ـ ١١٤.

(١٧٤) عن ضرورة التجديد فى الفكر الصوفى قال الشعرانى: «واعلم أن العارفين يعلمون أن الحق فى التغيير والتحويل ليلاً ونهارا، لتجدد الشؤون التى يُظهرها الحق تعالى كل يوم لقوله تعالى كل يوم هو فى شأن. فلذلك نهوا المُسَلِك أن يُسَلِّك من الكتب لأن لكل زمان دولة ورجالا، وكلام البشر لبعضهم إنما هو بحسب قابليتهم فى ذلك الآن. فأى فائدة للتلميذ الآن بذكر ماكان الجنيد أو أبو يزيد أو معروف أو غيرهم يقولونه لتلامذتهم، لأن الأمراض تتجدد فى القلوب فى كل زمان». الشعرانى: الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج١، ص ١٥٣.

(١٧٥) يمكننا هنا ملاحظة ما قاله الشعرانى من أن الشيخ الذى لا حرفة له ولديه زاوية وفقراء «يقع فى أمور مذمومة لا تُحصى. لأن أكله وشربه ونفقته منها. فلذلك يلزمه الخضوع لمن يُحسن إليه من الأغنياء وأرباب الدولة، وبحسب اظهار الناموس حين يحضرون عنده، ويستحلى مجيئهم إليه، لاسيما فى محافله ومحل نظامه، ويخاف من تفرقتهم عنه خوف أن يقطعوا عنه المدد من القمح والجبن والعسل ونحو ذلك مما يجتمع عليه الفقراء». ورغم أن الشيخ يوجه حديثه إلى أناس ينتقدهم، فاننا نجده قد انطبق عليه أيضا. الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج ٢، ص ١٠.

الفصل السادس

قضايا المجتمع والسلطة فى خطاب الشعرانى

كان الشعرانى شيخاً صوفياً مصرياً توجهت إليه أنظار الكثير من المصريين لمساعدتهم فى التغلب على العديد من المشكلات، التى واجهوها مع السلطة بكل مُستوياتها، وذلك لما اكتسبه من مكانة مرموقة لديها، ولما تمتع به من قدرات دينية- فقهية و صوفية - ومكانة اجتماعية ذاع أمرها فى عصره. فى الوقت نفسه لم يكن تقريب السلطة للشيخ- وأمثاله - تم بدون مقابل وإنما كان يهدف أساساً إلى تحقيق بعض أهدافها تجاه المجتمع. وما بين قبول المجتمع أو رفضه لمطالب السلطة وبين اعتدال السلطة أو قسوتها تجاه المجتمع.. كان على الشيخ أن يُحدد مواقفه ويُصدر آراءه وخطابه فكيف كان خطاب الشيخ تجاه قضايا السلطة والمجتمع؟. وإلى أى مدى استفادت السلطة من خطاب وممارسات الشعرانى ؟. وإلى أى مدى استفاد المصريون من ذلك؟. وما حقيقة موقف الشيخ من الجانبين؟.

نستطيع أن نعثر على إجابات هذه الأسئلة من خلال تناول بعض قضايا المجتمع والسلطة فى خطاب الشعرانى. ولعل من أبرز تلك القضايا دعوته لطاعة أولى الأمر، ولدفع الضرائب، وموقفه من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وموقفه من الظلم، ومن حوائج الناس، ومن بعض الأمور الإجتماعية الأخرى آنذاك.

أما الطاعة لأولى الأمر، فتلك كانت من «المُسلّمات» فى خطاب الشيخ. لقد دعى لطاعتهم، واحترامهم، وتعظيمهم طوال عمره. ولعل فيما عرضناه فى الفصلين الرابع والخامس عن دعوته لطاعة السلطان، والباشوات، والأمراء، و القضاة وغيرهم ما يُغنى عن المزيد. لقد كان للشيخ مبدأ لم يتخل عنه، وهو أن الحاكم له حق الطاعة[1]. ولقد كان هذا الحق ينبع عنده من مصدرين رئيسيين، الأول: هو قوله تعالى «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»[2] وهو ما أفاض الفقهاء فى تفسيره لمصلحة الحاكم، وأخذ الشعرانى به. الثانى: هو ضرورة وجود الحاكم حتى ولو كان ظالما، ومن ثم ضرورة احترامه وطاعته، لاسيما إذا كان حكمه قوياً وقاسياً بحيث يُخشى منه.

أما دعوة الشيخ لدفع الضرائب فكانت تنبع عنده من مفهوم «طاعة أولى الأمر»، وكذا وعيه بضرورة وجود السلطة القوية من أجل استقرار المجتمع. لقد وردت هذه الدعوة عنده منذ وقت مبكر. وهكذا كان قوله- مؤيداً لرأى شيخه الخواص - بضرورة إعطاء التجار لرجال السلطان «عادتهم من الغفارة» فى المحال المخصصة لذلك، وهى الثغور. ولقد برر ذلك بأنه «ليس من المكس الحرام فى شئ، إنما هو أجرة غفارة السلطان. فإنه لولا ظل سيفه وحُرمته، وما أمِن أحد من التجار أن يخرج بماله ونفسه فى البرارى والقفار».

ويستكمل الشيخ تناول القضية بما يوحى بأنه كان على وعى بأن الضرائب إنما تذهب للدولة، التى تستخدمها فى تقوية قبضتها على المجتمع لردع الخارجين وتحقيق استقرار الأمن فيه؛ وهو ما يؤيده تماماً. وهكذا يقول: «وتأمل يا أخى الطرقات إذا مات السلطان أو حصل فى مملكته خلل، لا يستطيع أحد أن يخرج من بلده، بل رأيت الناس خطفوا عمائم بعضهم بعضاً فى أسواق مصر عند بلوغ كلمة واحدة عن السلطان، وطلب الزعر والعياق أن يقتلوا غالب التجار ويأخذوا أموالهم ويفسقوا فى حريمهم جهاراً »(٣).

لم يكتف الشيخ بأسلوب الترغيب فى تناول قضية دفع الضرائب، بل أتبع ذلك بطلب قد يبدو غريباً على شيخ مثله. فهو يرى ضرورة أن يُعطى المصريين لرموز السلطة ما يطلبونه منهم زائداً عن الضرائب الرسمية «العادة» وهو لا يكتفى هنا بأسلوب الترغيب، بل يذهب إلى حد استخدام أسلوب الترهيب أيضا. لذا فقد كتب: «فاعط يا أخى أعوان السلطان عادتهم، فإن ذلك مُجَرَّبٌ لنزول البركة فى الرزق، ومعدود من الصدقة الخفية. فإن لم تسمع نصحى، وأخفيت عن الأعوان شيئاً من عروض التجارة، فلا تلومن إلا نفسك إذا غمزوا عليك، ثم تصير تسألهم بأضعاف ما كانوا يأخذونه منك، فلا يرضوا. وربما ضربوك وحبسوك وعملوا معك القانون»(٤). وهكذا يتضح لنا أن الشعرانى قد جمع بين الحُجج الدينية والدنيوية ما استطاع ، لكى يحث أفراد المجتمع - والتجار هنا خاصة - لاعلى دفع الضرائب الرسمية للسلطة، بل وعلى ضرورة دفع أشياء أخرى غير رسمية ولا شرعية.

ورغم دعوة الشعرانى السابقة، فإنه فى موضع أخر يذكر رأياً يعود فيه للحث على دفع الضرائب، وإن كان فى إطار من عدم الرضى والخوف. لقد دعى من جديد إلى: «إعطاء الغفير غفارته، وجابى المظالم جبايته، أدباً مع الله الذى سلطهم علينا بحق وبغير حق». كما جعل من واجبه وواجب المتصوفة أن «نأمر جميع أصحابنا بذلك، ولا أن نُمَكّنهم من أن يستشفعوا فى عدم الوزن بأحد من العلماء والصالحين وغيرهم. فإن جباة الظلم تحت حكم من لا تُقبل فيهم شفاعة ولا بحبة خردل، كما هو مُشاهد.. وقد صار مال السلطان الآن لايقدر أحد بأن يسعى فى نقصه، ولا فى ذلك شفاعة شافع»(٥).

إن التمعن فى هذه الدعوة، بعد مقارنتها بالدعوة السابقة عليها، يجعلنا نقول بأنها تحمل رأياً مختلفاً إلى حد ما، وكذا لهجة ومفردات جديدة. لقد حل مصطلح «بحق وبغير حق» هنا، محل «ليس من المكس الحرام فى شيء» هناك. وحل مصطلح «جُباة الظلم» و «جابى المظالم» هنا، محل«أعوان السلطان» هناك. وحلت عبارة «لا تُقبل فيهم شفاعة ولا بحبة خردل» محل «تجد الحق تعالى هو المُسلِّط لهم عليك.

فكأننا فى الدعوة لدفع الضرائب، أمام مستويين للخطاب. ولولا ورود الدعوتين بين دفتى مؤلف واحد، لقُلنا أن الشعرانى قد طور موقفه بمرور الزمن. إن التفسير المُمكن لهذا التباين، ربما يعود مرة أخرى لتناقضات خطابه فى مستوييه المثالى والواقعى، وكذا لخوفه من السلطة، ومن ثم تأييده لها، حتى ولو كان هذا التأييد فى غير صالح المجتمع. فهو يعلم أن الضرائب أمر واجب على «الرعية» تجاه السلطة، فى مقابل ما تقوم به من خدمات. لكنه يعلم أيضاً أن هذه الضرائب تُجبى بأكثر من مقدارها الأصلى، ومن ثم تدخل فى باب «الظُلم». بيد أن الخوف من قسوة السلطة كان يُمثل هاجساً مستمراً لديه. وهكذا لم يجد مفراً من دعوة المصريين عامة- والمتصوفة خاصة - إلى دفع الضرائب، سواء كانت «شرعية أو غير شرعية» حتى لا يتعرضوا للعقاب.

بيد أننا يجب ألا نغفل ما حدث من تطور ملحوظ فى موقف الشعرانى بعد ذلك. فقد أورد الحديث النبوى القائل «لا يدخل الجنة صاحب مكس» ثم تعقيبه فى تفسيره لذلك بالقول «وصاحب المكس هو الذى يُعَشّر أموال الناس ويأخذ من التجار وغيرهم ما لا يجب عليهم إذا مروا به على وجه المكس، أى العُشر، كما هو معروف فى هذا

الزمان»[٦]. وهنا نلاحظ أنه ـ وبعد مرور حوالى ربع قرن ـ يعود لطرح القضية فى إطار دينى له مغزاه. لقد حرَّم هنا ـ واستناداً إلى الحديث النبوى ـ دخول الجنة على أولئك الذين يأخذون الضرائب «العشور» من الناس بأكثر من مقدارها الأصلى. إنه فى ذلك كله يُؤيد السلطة فى حالة أخذها الضرائب الشرعية الرسمية، أما فى حالة خروجها عن ذلك، فإنه يؤيدها أيضًا، وإن كان فى إطار ذمها دُنيويًا، وترهيبها أخرويًا، والخوف منها دائمًا.

★ ★ ★ ★

إذا كانت الدعوة لطاعة أولى الأمر وتأدية مالهم من حقوق مالية، هى دعوة خدمت السلطة فى مواجهة المجتمع فى النهاية. فماذا عن قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؟.

بداية لابد من القول بأن «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» هو من الفروض الكفائية فى الفقه الإسلامى. والفرض الكفائى هو الفرض الذى يكون المطلوب فيه تحقق الفعل من الجماعة، فإذا وقع الفعل من البعض سقط الإثم عن الباقين، ولا يستحق أحد ذما. وإن لم يقم به أحد أثم المجتمع. والجماعة كلها مُطالبة بتهيئة الأسباب، ليكون من بينها من لديه الكفاية على القيام بهذا الأمر. فإذا أصبح هناك من لديه القدرة للقيام عليه، أصبح مُطالباً به[٧].

وهناك أمر آخر لابد من الإشارة إليه هنا لأهميته. فالكثيرين من المشايخ الذين ترجم لهم الشعرانى، سواء من مشايخه السابقين أو من المشايخ المُعاصرين له (الأقران)، كانوا من الذين يقومون بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ولا نستطيع إحصاء عدد من ذكرهم بنفسه فى هذا الشأن[٨].

ومن هذا المُنطلق يمكن القول بأنه لما كان الشعرانى رجل دين وتصوف، ولما كان المجتمع قد أعطاه الكثير فى مجال المكانة الإجتماعية والدينية بل والإقتصادية و الفكرية، وهو ما جعله مُهيئاً للقيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المُنكر.. فلذلك كله كان من الطبيعى أن يقوم الشيخ بذلك. وما أورده الشيخ عن هذه القضية مُتناثراً فى العديد من كتبه يُشير إلى دعوته المجتمع لذلك ومن ثم يعنى قيامه به[٩]. بيد أن من المُهم معرفة من وجَّه إليه الشيخ دعوته، ولصالح من كانت.

وردت هذه القضية عند الشعرانى لتعنى «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» فى مُواجهة الحكام والمحكومين. بيد أننا نستطيع العثور على مُفارقات كبيرة بين الإتجاهين.

أما الحكام «السلطة» فنجده يتحدث ـ فى بداية العصر العثمانى ـ عن عدم إمكانية تغيير منكرات «الملوك والأمراء ومقدمين بيت الوالى، وجميع من له شوكة، إلا بالقلب دون الفعل واللسان». وهو يُعيد السبب فى ذلك إلى «عجزنا و ضعفنا عن مُحارمتهم كما هو مُشاهد». وهكذا فإنه يتحدث عن التغيير بالقلب فقط «فنتوجه بقلوبنا إلى الله تعالى فى إزالة ذلك المنكر. فإن أزاله كان، وإلا لزمنا الأدب مع الله من غير اعتراض. فإن لله تعالى فى ذلك حِكَماً وأسراراً تدِّق على أمثالنا». ومن الواضح هنا اكتفاء الشيخ بالتغيير «بالقلب» فقط تجاه السلطة. وإذا كان الشيخ قد حاول جعل ذلك من قبيل الأدب مع الله، فإننا لا يمكننا تجاهل ما تحدث عنه من الخوف«سلامتنا من العطب»، والضعف «لعجزنا وضعفنا»(١٠).

أما الأمر بالمعروف والنهى المنكر تجاه المجتمع فى الفترة نفسها ـ بل وقبل أن يقول رأيه السابق بحوالى سنتين ـ فقد اتخذ الشيخ فيه موقفاً مُختلفاً إلى حد ما. ففى إطار حديثه عن «خلق الفعل» نراه مُوقناً بأن الله سبحانه وتعالى هو الخالق للأفعال، سواء كانت بالمُخالفة أو بالطاعة له، وأن «جميع الخلق ولو ادعو الإلهية» هم فى النهاية «تحت القهر والقضاء السابق لا يخرجون عنه.. فمن أراد له طاعة لا يمكنه المخالفة، ومن أراد له معصية الأمر لا يمكنه الطاعة».. ورغم ذلك كله فإن الشيخ يقول: «ومع معرفتنا هذا الأمر، نقوم بما كَلَّفنا به من الأمر بالمعروف لمن خالف الأمر بالإرادة أيضاً». هذا وإن كان الشيخ قد جعل الأمر أيضاً لا يخرج عن الإرادة الإلهية «فقد يُريد منا السكوت على المنكر فلا يمكننا النطق بالنهى، وقد يُريد منا التغيير له فلا يمكننا السكوت عليه»(١١).

إننا هنا أمام رأى مختلف للشيخ عن الرأى السابق، وفى القضية نفسها. فهو يتحدث عن إمكانية عدم السكوت عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تجاه المجتمع، ولا يُقلل من ذلك جعله الأمر فى إطار الإرادة الإلهية. أما تجاه الحكام، فالأمر مختلف تماما، حيث اكتفى بإمكانية التغيير بالقلب فقط. ومعنى هذا أن الأمر والنهى لم يكن شاملاً الجميع فى مصر، بل كان قاصراً على المحكومين.

لقد كرر الشيخ رأيه السابق وأكده لأكثر من مرة آنذاك ومن ذلك قوله «وقد كنت قديماً أظن أن الأمر بالمعروف يُنافى التسليم. فسمعت هاتفاً يقول: إذا شهدت الأمر منى وحدى سلِّم ولا تُنازعنى، وإذا شهدته من غيرى أنكر عليه ما خالف أمرى»(١٢). وهو هنا يجدد موافقته على الأمر والنهى، ويرى أنه لا يتناقض والتسليم لله فى شئ. بيد أنه هنا يتحدث عن المجتمع المصرى فقط، وليس عن الحكام، كما يرى أن هناك عدة صفات يجب أن يتحلى بها الآمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى المجتمع، ومنها عدم التخصيص «من غير تنصيص على شخص معين» بل يكون «إرسالاً»، وهو يستند فى ذلك إلى ما كان يفعله الرسول (ص) حين يقول «ما بال أقوام يفعلون كذا وكذا» بدون تعيين الشخص الفاعل(١٣). ومنها عدم الغضب من ظهور المنكر، وعدم التكدر إذا أمر الإنسان بالمعروف أو نهى عن المنكر ولم يُمتثل لقوله. ذلك لأن الله تعالى قال (ما على الرسول إلا البلاغ)». ومنها التحلى بالرفق والرحمة وعدم الإحتقار ولا الإزدراء للناس «لأن الخلق محل لجريان الأقدار.. والفعل للشئ والترك له بقضاء الله تعالى وإرادته»(١٤).

خلاصة ما سبق أن الشعرانى فى هذه المرحلة، لم يُقدِم على تطبيق دعوة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تجاه الحكام باليد أو باللسان، اكتفاء بالقلب فقط. ولقد دعا غيره لاتباع رأيه هذا، ولم يكن موقفه هذا بسبب عدل السلطة واستقامتها، لا بل كان لخوفه منها. فى الوقت نفسه، فإنه أجاز القيام بهذه الدعوة فى مجتمع المحكومين بالقلب وباللسان، وإن وضع بعض الشروط التى يجب أن يتحلى بها الداعى إلى ذلك. وإذا كان خطابه وموقفه من الحكام فى القضية يعكس لنا خطاباً وموقفاً انهزامياً، فإن موقفه وخطابه تجاه المحكومين كان مُختلفاً ولكنه غير مفيد، لأنه كان مُؤيداً للسلطة فى النهاية. «فمُنكرات» الحكام فى غالبها إنما تضر بالمحكومين، ورغم ذلك يمكن السكوت عليها. أما « مُنكرات» المحكومين والتى قد يضر بعضها الحكام، فلا يمكن السكوت عليها. هذا على الرغم من اعتقاد الشيخ بأن كل أفعال البشر إنما تدور وفقاً «للقضاء السابق»، بل وعلى الرغم من أنه «قديماً» ـ ربما فى العصر المملوكي ـ كان يرى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر «يُنافى التسليم».

بيد أن الرجل قد طوّر أو غيّر من رأيه فى هذه القضية مع ستينيات القرن العاشر الهجرى / منتصف القرن السادس عشر الميلادى، وهو ما نعثر عليه فى مؤلفاته التى تعود لتلك الفترة. فهو يتحدث عن أن من صفاته «كثرة نصحى بلطف ورفق لمن عُرِف بالفجور والفسق بالمماليك، من حاشية الولاة وغيرهم»!!(١٥). وكذلك «حملى للعلماء الذين يدخلون على الأمراء ولا ينصحونهم ولا يأمرونهم بمعروف، أنهم لم يتركوا ذلك إلا عجزا، أو لأنهم لم يروا عندهم منكراً»(١٦). ويُضيف أنه يقوم بتلك المهمة تجاه الأمراء المعزولين !!(١٧).

إننا هنا أمام خطاب وموقف جديد من الشيخ تجاه الحكام. لقد أصبح كثير الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تجاههم، سواء منهم الموجودين فى السلطة أو المعزولين. بل إنه يتحدث عن ضرورة قيام العلماء بذلك. وما يورده فى هذا الشأن يبدو لنا وكأن هذا المبدأ قد أصبح عنده مبدأ أساسياً لابد للعلماء من القيام به، وأن إحجامهم عنه هو الإستثناء فى حالة العجز أو عدم وجود منكر أصلاً عند الأمراء.

وفى طفرة أخرى جديدة، وعندما يورد رأى شيخه إبراهيم المتبولى فى القضية، فإننا نجده لا يتفق معه، وتلك سمة لها ما لها من دلالة. لقد أورد قول المتبولى «من أدركِ منكم النصف الثانى من القرن العاشر، فلا يُشَدِّد فى إزالة منكرات الولاة، لأن فى ذلك الزمان تترادف علامات الساعة التى أخبر بها الشارع (ص). ومن شدد فى منع وقوعها أصلاً فكأنه ساع فى خلف ما وعد بها الشارع». إن المتبولى لا يدعو لعدم إزالة المنكر بل «عدم التشديد» فيه. ورغم هذا فإن الشعرانى يخالفه بالقول: «لكن قواعد الشريعة تشهد بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مُطلقا، ولو كان ذلك الأمر من علامات الساعة، إلا أن يخاف الإنسان على نفسه من ذلك حصول ضرر شديد لا يحتمله عادة»(١٨).

إذن لقد أصبح «الخوف من ضرر شديد» هو الحائل الوحيد عند الشيخ، والذى يمنع الإنسان عن أمر «الحكام» بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وفيما عدا ذلك فإنه يُبيح القيام بهذا الأمر، على اعتباره من «قواعد الشريعة». فهل نحن حقاً أمام طفرات جديدة،

إيجابية بل وثورية، فى خطاب الشعرانى و موقفه من قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؟. إن الإجابة على هذا السؤال هى أمر مُمكن، إذا ما أجبنا على سؤال آخر عن ماهية الوسائل أو الآليات التى وافق الشيخ على استخدامها فى الأمر والنهى تجاه الحكام.

الواقع أن الشعرانى، رغم ما سبق كله، لم يؤيد مُطلقاً تغيير منكر الولاة باليد، بل دعا للإكتفاء باللسان والقلب، وهو فى ذلك يمتدح دعوته ويذم من يخالفها. ونجد هذا بوضوح فى قوله «وهذا الخُلق غريب فى هذا الزمان، حتى أن بعضهم يتعرض لإزلة منكرات الولاة، فيحصل له حبس وضرب، ويظن أنه مُصيب، والحال أنه مُخطئ». ووجه الخطأ من الآخرين، كما يرى، هو فى تفسيرهم الحديث «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه». وإذا كان الشيخ لم يُورد نهاية الحديث «وهذا أضعف الإيمان» فإنه فى شرحه لما أورد يقول: «فلم يُكَلف أهل مرتبة بفعل ما هو فوقها، صيانة للجسم والروح عن التعرض لما يضرها. فمن تعرَّض لما يضر ذاته فقد خالف قوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة)؟. فإن الله تعالى ناظر لبقاء المُهج، وترجيح بقائها على تلفها.. وما أباح [أى الله جل وعلا] له [أى للإنسان] الإستسلام للقتل، إلا عند العجز عن الهروب، أو عن الدفع عن نفسه»(١٩).

وما سبق يعنى حقيقة أن الشيخ أصبح يرى ضرورة تغيير منكرات الحكام باللسان والقلب فقط، لكنه لا يزال يُعارض التغيير باليد. ورغم أنه فى ذلك يبدو مُستمراً فى خوفه من السلطة، إلا أنه يحاول أن يبرر ذلك من خلال إعادة تأويل الحديث النبوى تأويلاً مُعتدلاً ومُحافظا، وكذا باختيار ما يتفق وهذا التأويل من آيات القرآن الكريم.

ولا نستطيع أن نتجاهل هنا أن خطابه قد حدث به بعض التطور لصالح المجتمع. فهو لم يعد يكتفى تجاه الحكام بالتغيير بالقلب فقط كما كان فى البداية، لكنه أصبح يُبيح التغيير باللسان. والتغيير باللسان يمثل مرحلة وسطى ومُعتدلة، وتتناسب وعلاقته بالسلطة، وكذا ممارسته للسياسة وفق مفهومه الخاص. لقد كانت آراءه فى هذه المرحلة تخدم المجتمع إلى حدما، وإن كانت لا تزال أيضاً لصالح السلطة بسبب عدم إباحته التغيير باليد.

ومن الجدير ذكره أن الشيخ بعد ذلك بنحو ثلاث سنوات- وبالتحديد فى سنة ٩٦٣ هـ- أعلن رأياً مُختلفاً إلى حد كبير. أما هذا الرأى فيتمثل فى وجود مرتبتى تخفيف وتشديد فى قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تجاه السلطة، وأن من حق الإنسان أن يختار فى هذا الإطار ما يستطيعه، وعلى الآخرين موافقته. ونحن نجد ذلك فى فتواه التى كان مما جاء فيها «فلو أن انساناً قال أنا آمر الظالم الفلانى بالمعروف ولو قتلنى، نُصرة لدين الله، لانمنعه. ولو أن انساناً ترك الأمر بالمعروف خوفاً على النفس أو العضو مثلا، سَلَّمنا له بذلك»[٢٠].

لقد كانت هذه هى المرة الأولى التى أباح الشعرانى فيها إمكانية التغيير باليد تجاه السلطة، وتلك نقلة مهمة فى خطابه وفكره فى أواخر حياته. نحن لا ندرى بالتحديد السبب فى إفتائه بتلك الفتوى؛ ربما بسبب تطور مكانته الإجتماعية واقترابه أكثر من مشكلات المجتمع فى معاناته مع السلطة، وربما بسبب تقاربه مع الفقهاء بشكل تدريجى، لاسيما وأنه ذكر ذلك فى إطار حديثه عن مرتبتى التشديد والتخفيف فى الفقه الإسلامى. على أننا نستبعد أن تكون هذه الفتوى قد جاءت فى سياق اختلاف ما مع السلطة، فعلاقة الشيخ العملية بها، وكما أوضحنا من قبل، لم تتأثر أو تتغير حتى النهاية. وفوق ذلك كله، فإنه يذكر عقب فتواه هذه أن «الأولياء» لا يغيرون شيئاً باليد قط، بل بتوجيه القلب إلى الله تعالى. فكأن فتواه لم تكن لتنطبق عليه شخصياً ولا على غيره من «الأولياء»، بل على ما هم دونه ودونهم.

فإذا ما عدنا للبحث عن موقفه من القضية تجاه مجتمع المحكومين، وجدناه يؤكد على موقفه السابق والقائل بضرورة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى زمان - على حد قوله - قد كثر فيه «ظهور المعاصى والفتن وكثرة الزنا واللواط والقتل و شرب الخمر وغير ذلك». ورغم أنه يُعيد هذه الأمور إلى «ما وعد الشارع به»[٢١] وإلى ضرورة التسليم بقضاء الله فى ذلك، إلا أنه يؤكد ضرورة القيام على أمر هذه القضية، بل ويصف من لا يقوم بالأمر والنهى بأنه «أعور العين.. جاهل بالشريعة».

وهو يشرح موقفه فى مواجهة هؤلاء قائلاً: «لأن علمنا بأن المنكر بقضاء الله وقدره دون العبد، لا يُنافى أمرنا بالمعروف. فإن الأنبياء عليهم الصلاة و السلام قد جاهدوا فى الكفار بالسيف، مع علمهم بأن الكفار ما خرجوا عن سياج الإرادة. فلو أن الدُعاة إلى الله سبحانه وتعالى قبلوا من الخلق إحتجاجهم بالإرادة، لما جاهدوا فيهم». ثم يُنهى رأيه بالقول: «إن من شرط التسليم لله تعالى عدم الإعتراض على أمره ونهيه، وتارك ذلك مُعترض على الشرع، غير عامل به. إذ التسليم لا يُنافى الإعتراض بالشرع. فالعبد يسلم لله تعالى من حيث التقدير، وينكر بإذن الله ما خالف الشريعة»(٢٢).

من الواضح أن الشيخ فى بداية ستينيات القرن العاشر الهجرى ينادى برأى قاله منذ بداية ثلاثينيات القرن. إنه مستمر عليه، وإن كان بعمق ووضوح أكثر يتناسب ووضعه الصوفى والإجتماعى أنذاك. لقد كان فى البداية من القائلين بضرورة «التسليم» بما هو موجود من منكر فى المجتمع، باعتباره قضاء الله وقدره على العباد ومما تنبأ به الرسول (ص) ثم غيّر بعد وقت غير طويل ذلك الرأى، ليرى أن «التسليم» لا يتنافى مع القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وهاهو هنا لا يكتفى بمتابعة الرأى نفسه، بل ويهاجم غير القائلين به.

لقد عالج الشيخ هذه القضية فى أكثر من موضع ومؤَلف مؤكداً وجهة نظره. فهو يتحدث عن أن من صفات المتصوفة وأدابهم «الإنقباض فى نفوسهم إذا رأوا منكراً فى الشرع إيثاراً للجانب الالهى.. وليس لهم أن يقولوا هذا فعل الله فلا يُنقبضُ منه، لأنه جهل. فإن الكامل يُسمي أبا العيون، فعين ينظر بها إلى فعل الحق فيجده فى غاية الحكمة، وعين ينظر بها إلى مخالفة العبيد وعصيانهم لأوامر ربهم، فيغار لله تعالى. وفى الحديث أنه (ص) كان يغضب إذا انتُهكت حرمات الله عز وجل. فعُلم أن إنكار المنكر لا يقدح فى مقام التسليم، لأن كليهما مأمور به شرعاً»(٢٣).

وفى تعليقه على الحديث النبوى الذى أورده الشيخ ابراهيم المتبولى والقائل «إذا رأيتم شحاً مُطاعاً مُتبعاً، ودنيا مُؤْثَرة، وإعجاب كل ذى رأى برأيه، فعليكم بخُوَيْصَةَ أنفسكم، ودعوا عنكم أمر العامة».. نجد الشعرانى يُعلق عى ذلك بأنه لايجب الوقوف

مع ظاهر الحديث والإتكال على أن ما قال به من علامات قد وجدت، ومن ثم عدم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. بل يجب تأويل الحديث بما يدعم ويؤكد ضرورة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر «ولعل مراد الشارع (ص) بقوله (فعليكم بخويصة أنفسكم) أي لأنه يخاف عليكم حينئذ من الضرر الذي لا تطيقونه، ولا تجدون مُعيناً يعينكم عليه. هذا لا يبعد. فليس فى الحديث تصريح بإسقاط أصل الأمر بالمعروف، وإنما فيه الأمر بعدم التشديد فيه»(٢٤).

بالإضافة إلى ما سبق من تغيير أو تطوير الشيخ لآرائه وقوله بإمكانية استخدام الإنسان للقلب واللسان فقط فى تغيير المنكر، نجده وقد أضاف أيضاً إمكانية استخدام اليد، ولكن فى تحفظ شديد يكاد يجعلنا نقول بأنه لم يُقَدِّم جديدا، بل قدم رجلاً وأخر الأخرى.

ففى حين يتحدث الشيخ عن أن من صفات المتصوف الصالح «أن لا يتصدر لإزالة مُنكر فى حارته.. إلا بعد تعلُم السياسة التامة والنية الصالحة، وتعيُن ذلك عليه»، نجده يُعَقِّب على ذلك بالقول «وقد خالف قوم فغيروا بيدهم أو لسانهم، فسحبوهم لبيت الوالى وضربوهم، فازداد المُنكر مُنكراً »(٢٥). وفى حين يتحدث عن نفسه بأنه لا يسكت عن إيذاء أحد له أو لغيره «بغير حق عادى» وعن رده على ذلك ـ وبالتدريج ـ باليد، أو باللسان، أو بالقلب.. فإنه يعود للقول بأن التغيير باليد هو للولاة، و باللسان للعلماء العاملين، وبالقلب للعارفين، مُؤيداً فى ذلك من قال بهذا الرأى من الصوفية. بل ويعود مرة أخرى لتفسيرالحديث النبوى فى هذا الشأن بالقول: «والحق أن المراتب الثلاث تكون لكل واحد من الثلاثة: فأول المراتب المُقاتلة والجهاد، فإن عجز عن الجهاد أنكر باللفظ ليُقبح ذلك المُنكر عند فاعله وعند من يراه، فإن عجز بأن خاف ضرراً من قتل أو جرح أو إخراج من وطن، فليقل بقلبه : اللهم هذا مُنكراً لا أرضاه»(٢٦).

إن ما سبق هو خُلاصة ما استطعنا الخروج به عن موقف الشعرانى فى هذه القضية آنذاك. ولا يستطيع المرء، فى ضوء ذلك، إلا أن يتحدث عن اضطراب و تناقض آراء الشيخ حول هذا الأمر حتى نهاية عمره. فهو فى البداية مع أن يقوم الصوفى بالنهى عن

المنكر وإزالته من المجتمع فقط، بعد أن يتعلم السياسة التامة، وبعد أن يكون ذلك واجباً عليه. وإذا كان مفهوم السياسة هنا يمكن فهمه- فى إطار ما سبق وعرضناه ـ على أنه التحلى بالحكمة والذكاء الإجتماعى والرفق.. إلخ[٢٧].. فإن قضية «الواجب» تبقى مُعلَّقة. فالشيخ لم يُحدِّد متى يصبح النهى واجباً على الصوفى أن يقوم به، ومتى لا يكون واجبا. إن قضية الواجب هنا تعكس واجبات وحقوق السلطة والمجتمع، وما لا يُصبح واجباً على المجتمع يكون واجباً على السلطة، وما يكون واجباً على السلطة أو حقا من حقوقها، كان الشيخ ينادى دائماً بعدم الإعتداء عليه. و من ثم فإنه يتحدث هنا عن أن السلطة هى التى يتعين عليها- ومن حقها ـ القيام بالنهى عن المنكر باليد فى المجتمع، وهذا يُعد رأياً جديداً عنده إذا تذكرنا بأنه من قبل قد أجاز للمتصوفة القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر دون حديث عن قيود السلطة. هذا ما يبدو لنا أن الشيخ قصده مما قال، وهذا يعنى أن خطابه قد شهد بعض التطور، لكنه لم يشهد طفرة.

بيد أن السؤال يبقى: هل كان رأيه هذا يعكس موقفه بصراحة. إن السلطة عنده ـ وكما سبق وأشرنا كثيرا ـ تحتاج أحياناً إلى من ينهيها عن المنكر. إذن فالسلطة غير جديرة دائماً على القيام بالمهمة وحدها. لكن السُلطة تُعاقب كل شخص يحاول تغيير المنكر فى المجتمع بيده، فيزداد المنكر. ومن ثم فمن الأفضل عدم إقدام الإنسان على تغيير المنكر. وهكذا يبدو أن الشيخ قد وقع فى التناقض والإضطراب بسبب ذلك. ولذا فعلى الرغم من أنه فى هذه المرحلة يتحدث عن أن تغيير المنكر بالقلب «هو أضعف الإيمان» وهو ما أهمله من قبل، فإنه يبرر أن الانسان قد يلجأ إليه بسبب الخوف من عقاب السُلطة له بالقتل أو بالنفى أو المصادرة. إذن لقد انتهى الشيخ إلى أمرين؛ الأول: هو ضرورة ترك تغيير المنكر باليد للسلطة، طالما كان الإنسان غير قادرعلى تفادى عقاب السلطة، والإكتفاء بالقلب واللسان، بل والإستعانة بالسلطة نفسها وقت الضرورة فقط، وهو ما يدعم ما نقوله عن موقفه من السلطة فى القضية. أما الأمر الثانى: فهو إمكانية قيام أفراد من المجتمع بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بأنفسهم طالما توفرت لديهم النية الصالحة والسياسة التامة، وطالما تعين عليهم ذلك.

بيد أن ما سبق يجرنا إلى إمكانية القول بأن هذا التطور فى رأى الشعرانى، إنما يعكس نوعاً من الكُره للسلطة، بقدر ما كان يعكس نوعاً من العطف على أبناء المجتمع المصرى. ولعل مما يُؤيد ذلك، هو ما جاء فى حديثه عن ضرورة الحرص فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على «ستر عورات المسلمين، الذين لم يتجاهروا بالمعاصى». وستر المعاصى يصل به إلى حد الأخذ بما قاله الشيخ أحمد الزاهد «إذا رأيتم من يتجاهر بالمعاصى لبعض الناس، فأمروه بالستر. فإن لم يسمع لكم فلا ترفعوا ذلك الأمر إلى الحاكم على وجه إقامة الحدود، ولا بأس بإعلامكم به الحاكم أو غيره على وجه الإستشاره فى طريق نصيحته، إذا اعتقدتم أنه أوسع تدبيراً منكم.. اللهم إلا أن يتجاهر بالمعاصى بين الخاص والعام. فذلك عبد خلع ربقة الحياء من عنقه، واستحق الرفع إلى الحكام، وإعلام الناس به ليحذروه.. ثم إذا رفعنا أمره إلى حاكم ليقيم عليه الحد أو التعزيز بشرطه، فينبغى أن يكون قصدنا بذلك تطهيره من الذنوب لا التشفى فيه »(٢٩).

إن الإقتباس السابق يوضح أن الشعرانى كان يرى ويؤيد قيام المتصوفة على أمر النهى عن المنكر فى المجتمع باللسان ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، وعدم الإقتراب من السلطة فى البداية. فإذا عدموا كل السبل ولم يتبق إلا سبيل السلطة، ذهبوا إليه. والذهاب إلى السلطة يكون أولاً بهدف استشارتها إذا اعتقد المتصوفة أن فيها من هو أقدر على معالجة المنكر، والمساعدة فى إزالته على يد الصوفية. فإذا لم يرتدع فاعل المنكر بما سبق وأصرعلى فعله وتجاهر به بين الناس، فعندها لا توجد وسيلة أخرى أمام الصوفى إلا أن يطرق باب السلطة فى هذه الحالة لعقاب ذلك الشخص. وهكذا فإن باب السلطة هو آخر الأبواب التى يجب على المتصوف أن يطرقها.

صفوة القول أن الشعرانى قد انتهى إلى التأكيد على ضرورة قيام الصوفية بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى المجتمع بأنفسهم باللسان والقلب، كما أجاز الإستعانه بالسلطة عند الحاجة للتغيير باليد. وإذا كان خطاب الشيخ فى ذلك قد أكد ودعم من موقفه السابق تجاه المجتمع، فإنه فى الوقت نفسه قد أكد على أن دور السلطة لا يجب تجاوزه، رغم كونها هى نفسها تحتاج إلى من يأمرها بالمعروف وينهيها عن المنكر. لقد كان

هذا الموقف «الوسطى» يخدم بعض أهداف ورغبات المجتمع، بقدر ما كان يخدم بعض أهداف السلطة. وأحسب أننا لا نبالغ إذا قلنا بأنه موقف كان يُحسب لصالح السلطة فى النهاية، لأنه يحترم وجودها ويدعمه، ويُقوّى دورها ويُزكيه، ولا يقلل من ذلك كون الشيخ قد قال آراءه بدافع الخوف من السلطة.

★ ★ ★ ★

كانت قضية ظلم السلطة هى إحدى أهم قضايا المجتمع المصرى آنذاك(٣٠) كما كانت من القضايا التى يمكن أن يظهر فيها تطبيق الشيخ لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ليس فى أمور تمس الأخلاق والدين فى الأساس، بل وفى قضايا تمس أقوات الناس، بل وحياتهم(٣١). فماذا عن خطابه فى هذه القضية ؟. ولعل من المفيد أولاً أن نتناول فى عُجالة مدى رؤية الشعرانى لوجود ظلم فى عصره، على اعتبار أن هذه الرؤية مفيدة فى النهاية فى تفسير أو فهم خطابه وموقفه من القضية وما يترتب عليها.

إن المُطالع لما كتبه الشيخ يجده وقد تحدث كثيراً عن وجود الظلم فى المجتمع، وأن خطابه السياسى قد عبَّ باستخدام مصطلح الظلم لنعت الحكام به، وهو ما يعنى أن الظلم ارتبط عنده دائماً بالسلطة. لذلك فهو يردد دائماً عدة مقولات تجاههم مثل: «حمايتى من مساعدة الظلمة» و «حمايتى من الأكل من ضحايا الظلمة» و «قلة عيادتى للظلمة» وأن من صفات المتصوفة «عدم الإجابة إلى طعام الظلمة»(٣٢). ولقد ظهرت هذه المقولات فى كتاباته منذ البداية واستمرت حتى النهاية.

فمنذ البداية جاء خطاب الشيخ عن الفلاحين وطوائف الحرف والتجار و العامة، مُمتلئاً بالقضايا والمُفردات التى تعنى وعيه وإحساسه بالظلم الواقع عليهم. فالفلاح قد أصبح فى غاية الشقاء والفقر، بسبب عمله الشاق، وظلم الحكام من كشاف وشيوخ عرب وغيرهم، وأخذهم الخراج مُضاعفاً والمغارم، وعدم تركهم له شيئاً يأكله. وهو لا يستطيع الهرب من هذا الظلم. وحتى إن استطاع، فإنه يُضطر للعودة إلى بلده فى النهاية «كالقط الأجرب»(٣٣). و الحرفيون قد أصبحوا فى هم مُقيم بسبب الضرائب الباهظة

والظالمة التى عليهم أن يدفعوها للسلطة، ناهيك عن ضرورة قيامهم على أود أهليهم وعلى شئون حرفهم من كراء الحوانيت والبيوت، وهى أمور جعلتهم فى معظمهم يغرقون فى ديونهم(٣٤). والتجارة قد أصبحت كاسدة، وإمكانية الربح فيها غدت ضعيفة، بل «ومن سافر وربح فى سنة من السنين، فإنها مصادفة القدر، وهو فيها على خطر»(٣٥). وبشكل عام فإن الناس «فى سخط من الظالم، وثقل الخراج، وإخراج صبيانهم إلى التجاريد إلى بحر الهند، وأمور يطول شرحها، ما خطرت لهم قط على بال»(٣٦).

وحتى النهاية استمر الشيخ يتحدث عن مثل هذه الأمور. فغالب الفلاحين«صار لا يحصل له من زرعه، بعد وزن المغارم عنه طول سنته، إلا القوت. وبعضهم لا يحصل له القوت». وظلم الكشاف وشيوخ العرب مستمر كما هو(٣٧). والصانع يُقاسى من الشدة فى كسبه، بما يجعله يُعاين أسباب الموت(٣٨). والتجارة كاسدة، حتى أن بعض التجار أصبحوا فى ضيق من العيش(٣٩). وطلبة العلم أصبحوا فى حالة من الفقر بعد أن أهملهم «الأكابر». وبالجملة فإن أمور المعيشة قد أصبحت صعبة «ضيقة»(٤٠) «والناس قد صاروا فى جمرة من نار المظالم لا تنطفئ إلا بموتهم»(٤١).

فإذا كانت تلك هى وجهة نظر الشيخ عن الأوضاع فى عصره، والتى قالها من واقع خبرته وعلاقاته المُتَشَعِبَة مع كل عناصر المجتمع، الذين زاره بعضهم وزارهم، وتحدثوا إليه عن حياتهم وما يواجهونه فيها من افتئات السلطة وصعوبة العيش.. فهل انعكست هذه الأمور فى خطابه للسلطة وللمجتمع ؟. ومع أى طرف كان موقفه؟.

كانت لدى الشيخ ـ فى السنوات الأولى من الغزو العثماني ـ حزمتين من الحلول تجاه هذه القضية. أما الحزمة الأولى: فتتمثل فى ضرورة تكاتف المصريين مع بعضهم البعض، لا لمواجهة السلطة، بل لحل مشكلاتهم. أما بالنسبة للريف، فكان يرى أن «أعظم طريق إلى رفع البلا [ء] عن الناس، الإحسان إلى بعضهم بعضاً »(٤٢). وأما بالنسبة للتجار، فقد نصح شيوخهم بالعدل والرحمة، وألا يُكثر أحدهم من شكاية أهل سوقه للسلطة. وألا يستعين بها فى نُصرته عليهم «وليكن أهل سوقه أرجح عنده من جانب الظلمة. فيكون مع الظلمة بلسانه دون قلبه.. ثم إذا وزنوا الغرامة فليكن أول الناس

وزنا، ولا يحمى ماله بمالهم»(٤٣). وأما بالنسبة للمُحترفين، فهو يُبيح الإقراض لهم بدون فوائد بشرط أن يكون ذلك «فى وقت الإضطرار، حتى لا نجعل ذلك ديدناً»(٤٤). وبشكل عام فهو يدعو لضرورة مشاركة الناس لبعضهم أيام كربهم لأن «كل من انبسط فى أيام قبض الناس، ولم يشاركهم فى وزن خراج البور والعاطل، أو فى وزن المصادرة والرمية على السوق مثلاً، فإن الله يقبضه أيام بسطهم فى الدنيا والأخرة»(٤٥).

وبشكل عام فإن الشعرانى مع ضرورة تصدُّق القادرين علي غير القادرين، باعتباره أحد أشكال التكافل بين الناس. لكنه فضَّل وأيَّد فى الوقت نفسه أن تصل الصدقة إلى المُحتاج عن طريق رجال السلطة «عامل السلطان». أما تبريره لذلك، فهو أن ذلك يُحقق ما نادى به الإسلام من ضرورة إخفاء المُتصدِّق لصدقته، حتى لا تعلم شماله ما تُنفقه يمينه(٤٦).

وأما الحزمة الثانية: فتتمثل فى فتاويه بإباحة بعض الأمور. فهو يبيح التسول، باعتباره أحد وسائل الأخذ من الظالم القوى والغنى، والإعطاء للضعيف الفقير و المظلوم(٤٧). وهو يشجع على إقامة الموالد لأن ما بها من «المصالح والفرجات» أكثر من المفاسد «وأقل ما فيها زوال ملل النفوس من العبادات والصنائع الشاقة على النفوس، وتنفيق سلع الحلوانيين والفاكهانيين، واحتراف الحكويين و المشعوتين والشعراء والمحبظين. فيُسمعون الناس الكلام المُضحك المُخفف لهموم الدنيا وكربها، الحاصل من ارتكاب الديون والتعب فى تحصيل نفقات العيال والأولاد، وتوفية ما عليهم من المظالم»(٤٨). وهو يُبيح أخذ بعض المتصوفة للأموال والأطعمة والثياب من «الظلمة وأعوانهم» ثم توزيعها على «أصحاب الضرورات» ومنهم «من دار عليه الزمان بكلكه من الملتزمين لجهات الظلم ونحوهم»(٤٩). وأخيراً فهو يتحدث عن إمكانية قيام المظلوم بالدعاء على الظالم(٥٠).

نستطيع القول أن حلول الشعرانى السابقة هى حلول إجتماعية تعتمد على التعاون والتكافل بين المصريين، فى إطار حث الإسلام على ذلك. إنها حلول مثالية فى بعضها وعملية فى بعضها الأخر، لكنها سلمية تماماً فى مجموعها. إنه يدعو المجتمع لحل مشاكله

بنفسه، من خلال تعاون جماعى بين الفلاحين أو التجار أو طوائف الحرف وبعضهم البعض، لكنه لا يطرح أبداً إمكانية حل هذه المشكلات من خلال الصدام مع السلطة أو الضغط عليها باتخاذ موقف جماعى للمُطالبة برفع الظلم. بل على العكس من ذلك، فإن حلول الشيخ قد شهدت انتكاسة خطيرة عندما تحدث عن السلطة.

ففى إطار موقف مختلف تماماً عما سبق، يتحدث الشيخ عن ضرورة إظهار الود والمؤاخاة «مع أصحاب جملة الوزر والمكس وجباة الظلم»(٥١). وأن من «الأدب» أن يبادر كل شخص إلى دفع ما عليه من الضرائب (الوزن) مهما كانت غير عادلة «كآحاد الناس. فإن ردوها عليه كان حماية من الله، وإن قبلوها كانت سترة له بين عباد الله»(٥٢). إن الحلول التى يقدمها هنا هى حلول استسلامية تماماً لأنها تدعو إلى الإستجابة لكل شئ بخنوع تام، بل وإلى عدم القدح فى هؤلاء «الظلمة».

بيد أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، بل لقد اتخذ الإستسلام عند الشيخ أبعاداً جديدة عندما حاول تبرير الظلم بمبررات دينية ومثالية، وتخدم السلطة فى النهاية. فهو يتحدث عن أن «العهود» قد أُخذت على الصوفية بأن «نُقيم العذر للظالمين باطناً إذا ظلمونا، كما نقيم العذر لزبانية جهنم على حد سواء.. ولا نتوجه قط فى ظالم من غير تَثَبُّت. فربما كان معذورا، ومن عذره اعوجاج رعيته عن الطريق المستقيم. فإن الرعية إذا إنعوجت قابلها الوجود بالعوج، فينعوج الأمير عليهم بانعواج أعمالهم، ولو كان حاكمهم القطب عليه السلام. إذ لا يمكن الحاكم يخرج عن مشاركة ما تستحق رعيته من الجور والظلم تنفيذاً لقضاء الله الذى لا مرد له»(٥٣).

ومن هذا المنطلق، يتحدث أيضاً عن أن العدل، والرحمة، والأمن من الحكام.. كلها قد أصبحت فى عصره «كصحوات المريض يعقبها غشوات»، وذلك لأن هذه الأمور فى غير أوانها ولا مكانها «لعدم استقامتنا، فالخلق الآن فى أمور لا تُحد ولا تُوصف»(٥٤). ثم يتحدث أيضاً عن ضرورة الصبر على جور الحكام وظلمهم لأن فى ذلك نوع من الرضى عن الله(٥٥) وكذا عن ضرورة احترام الحكام «ولو جاروا»(٥٦). ولقد اجتر فى ذلك التراث الصوفى الذى يحث على هذه الدعوة، كقول الشيخ أبو الحسن الشاذلى بضرورة الصبر على الظالمين «كما صبر أولو العزم من الرسل»(٥٧).

ثمة تناقض مُثير يمكن العثور عليه فيما سبق فى آراء الشعرانى وحلوله. فهو يرى أن هناك ظُلماً ثقيلاً تُوقعه السلطة بالمصريين. وفى حين يدعوهم للتكاتف فيما بينهم للتغلب على هذا الظلم، فإنه يدعوهم أيضاً لتحمله والرضوح له باعتباره قَدَراً من الله نتيجة عدم أدائهم لحقوقه كما يجب، بل وهو يدعوهم لاحترام الحكام والصبر على ظلمهم، باعتباره نوعاً من الرضى بقضاء الله عليهم !!. وهكذا ففى حين تعامل الشيخ بقدر من الإيجابية والعملية مع المشكلة فى جانب، فإنه عاد ليتعامل معها من جانب آخر بقدر من المثالية السلبية. وفى الحالتين لا يمكننا الشك فى أن كل آرائه كانت لصالح السلطة أكثر مما كانت لصالح المجتمع. ومرة أخرى كانت لعلاقة الشيخ بالسلطة وخوفه منها دورها الرئيسى فى ذلك التناقض.

لم تتوقف تناقضات الشيخ حول المشكلة عند هذا الحد. فما بين دعوته المجتمع لحل مشاكله بنفسه، ودعوته للصبر على الظلم، طرح الشيخ دعوة أخرى تتمثل فى «مُقاطعة» الملكية، والإتجاه للتصوف. فهو يدعو إلى عدم شراء «الرزق والغيطان والدواليب»، ويبرِّر ذلك بأن ما تنتجه من إنتاج لا يفى بمطالب الحكام «وذلك لأن كل شئ يجر لصاحبه نفعاً كثيرا، تحدق إليه الظلمة بأعينهم ويطلبون مزاحمة صاحبه فى نفعه». وهكذا فإن دخل «العين المُنتجة» لا يفى بمصاريفها والأموال المطلوبة منها. ولقد حذر من لا يتبع نصيحته واشترى الأرض والعقارات بأنه «لا يلومن إلا نفسه، حين يحتاج إلى التردد إلى الظلمة والحكام والخضوع لمن يحميه.. وإذا طلبوا من البيوت أو الرزق للتجاريد أجرة سنة يقول: يا فرح من لا له ملك»(٥٨).

إلى جانب ذلك دعا الشيخ المصريين إلى الدخول فى التصوف كمخرج من هذا الظلم. فبعد أن يُعَدِّد أوجه المظالم التى يتعرض له كل صاحب ملك أو انتفاع، نجده يقول: «وما رأينا عرياناً قط تعرض له ظالم ولا قاطع طريق، ولا احتاج قط إلى باب ولا ضبة ولا مفتاح. فأنت أيها الأخ بالخيار بين أن تطلب الدنيا وتحمل الهم والنكد ووزن الرمايات والمغارم، وبين أنك تزهد فى الدنيا فيخف عنك الهم والنكد، ولا يقف لك أحد فى طريق»(٥٩).

لقد قيلت الكثير عن الأسباب التى دفعت بالمصريين إلى التصوف فى العصر العثمانى، وأحسب أننا هنا أمام أحد تلك العوامل المهمة. إنه العجز عن إيجاد حلول ناجحة للتغلب على ظلم السلطة. وعلى الرغم من أن الشعرانى كان طوال عمره من أكثر الداعيين إلى التصوف فى عصره، إلا أن لهذه الدعوة آنذاك أهميتها الخاصة. ولعلنا نتساءل هنا: هل هذا الحل «الإنسحابى» الذى قدمه الشيخ كان لصالح المجتمع، أم لصالح السلطة، أم لصالح المتصوفة أنفسهم؟. والواقع أن الشيخ قد قدم الحلول السابقة لصالح المجتمع والسلطة على التوالى، أما الحل الأخير فأحسب أنه كان لصالح المتصوفة أنفسهم، ومنهم الشعرانى. إنه دعوة تستخدم ما يُعانيه الناس من أجل جذبهم لميدان التصوف، حيث يتم حل جميع مشكلاتهم بعد أن يزهدوا فى الدنيا تماماً.

والخلاصة أن خطاب الشعرانى فى تلك المرحلة قد حمل العديد من الحلول فى مواجهة ظلم السلطة، لكنها فى معظمها كانت حلولاً إستسلامية وإنسحابية ومثالية، كما أنها كلها كانت لصالح السلطة فى النهاية. اللهم إذا كان قد قصد بدعوته «المقاطعة الملكية» عقاب السلطة، وهذا أمر نشك فيه(٦٠).

أما المرحلة الأخيرة من حياة الشيخ ـ وخاصة منذ منتصف القرن العاشر الهجرى ـ فإنها قد شهدت بعض التغييرات فى آراء الشيخ حول هذه القضية. فهو لا يزال يدعو المجتمع للتكافل. ومن ذلك دعوته للأغنياء لإعطاء الصدقات للفقراء، لاسيما من الأهل والجيران والعامة «لأن فقراء كل بلد ناظرون إلى صرف صدقة أغنيائهم عليهم، ومن هنا حرَّم بعض العلماء نقل صدقة أغنيائهم من بلد إلى أخرى إلا لعذر شرعى»(٦١). وكما هو واضح فإن هذه الدعوة هى دعوة اجتماعية للتكافل بين أفراد المجتمع.

من ناحية أخرى كرر الشيخ دعوته للرفق بالفلاح والحرفى والتاجر، بل وأضاف إليها. فالفلاح يجب العطف عليه وعدم أخذ الضيافة منه، وكذا لا يجب أخذ خراج منه فى حالة ما إذا «حصل للزرع جائحة من دودة أو فأر أوهياف، أو استأجرها لتُروى فشرقت تلك السنة، لأنه قد خسر عمله وبذره، ولم يستفيد شيئاً »(٦٢). والحرفى والنوتى لا يجب أن يؤخذ منه أجراً «أيام بطالة الدواليب والمراكب، لعدم الحب الذى يعصره، أو

لعدم من يحمل فى المركب شيئاً فى الشتاء»، كما يجب ألا يؤخذ منه شيئاً من الأجرة المُعجلة حتى يحصل له الإنتفاع، ناهيك عن ضرورة إكرام هؤلاء الناس وعدم إزدرائهم «لأن عليهم أثقال المملكة، وسداهم ولحمتهم منافع الناس»(٦٣). هكذا كان خطاب الشيخ فى تقديمه بعض الحلول لمشكلة الظلم الواقع من السلطة على المجتمع.

ورغم ذلك فقد بقى خطاب الشيخ كما هو عليه تقريباً فيما يتصل بعلاقة السلطة بالظلم، وشرعية مواجهة المجتمع لها. لقد برَّر الشيخ من جديد ظلم السلطة مُستخدماً كل المبررات، وجعل من صفات المتصوفة الصالحين «كثرة الصبر على الحكام و شهودهم أن ذلك دون مايستحقونه بذنوبهم»(٦٤). وهو يدعم ذلك برأى شيخه على الخواص. فقد سأله الشعرانى: «هل ندعو على الظلمة إذا جاروا ؟. وكانت إجابة شيخه التى أوردها «لا، فإن جورهم لم يصدر حقيقة منهم، وإنما صدر من المظلوم، إذ لا يصح أن يظلم حتى يظلم، والحكام إنما هم مسلطون بحسب أعمالهم، إن لكم لما تحكمون، وإنما هى أعمالكم ترد عليكم، والحق فعال لمايريد»(٦٥).

لقد جعل الشعرانى إذن من الصابرين على ظلم الحكام «سلفاً صالحاً» رغم أننا نعلم أن التاريخ الإسلامى ملئ بأمثلة من السلف الصالح الذين لم يصبروا، بل ورغم أن الشعرانى نفسه ذكر الكثير من هذه الأمثلة فى مؤلفاته!!. بيد أن الشيخ فى العصر العثمانى قد آثر أن يستند كثيراً إلى ذلك التراث التهادنى، وترك تراث أؤلئك الذين كانوا«سُماً ناقعاً على الحكام» ولم يستخدمه إلا فى لحظات خاصة وقليلة(٦٦).

والواقع أن هناك الكثير من الأمثلة التى وردت فى خطاب الشيخ فى تلك المرحلة وتسير فى الإتجاه نفسه. ومن ذلك «إياك والإعتراض فى تولية من ولاه الحق تعالى على الناس من قاض أو أمير أو وزير، فإن المُوَلّى له هو الله عز وجل.. وأما إذا تكلمنا فى ولاتنا بما هم عليه من الجور، فليس لنا هذا المقام لأنه سقط ما كان لنا فى جورهم من الأجر لعدم صبرنا عليهم»(٦٧). ومن ذلك أيضاً دعوته للعفو والصفح عن كل من آذى الإنسان فضربه أو أخذ ماله أو غير ذلك(٦٨). بل ومن ذلك أخذه بفتوى الخواص. فقد سأله الشعرانى مرة أخرى عن الحاكم «هل هو محكوم عليه بما هوحكم به؟ ». ولقد كانت الإجابة: «نعم. كل حاكم محكوم عليه بما حكم به.. فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك، ولا يعقلها إلا العالمون»(٦٩).

والشيخ يضرب بنفسه المثال. فهو يجعل من «منن الله عليه» أنه يقيم الحُجة على نفسه كلما ظلمه ظالم، استناداً إلى قول الله عز وجل «وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير»(٧٠). ثم يُكرر ما سبق أن قاله فى المرحلة الأولى من أن ظلم الظالم إنما هو من ذنوب الناس، ومن ثم فالظلم هو نتيجة منطقية وعقاب مشروع للناس، وليس بظلم إذن. إن هؤلاء الحكام فى الدنيا مثل زبانية جهنم فى الأخرة، وجميعهم يفعلون ما يأمرهم به الله. ومن ثم فمن أراد أن يتخلص من هذا الظلم، فما عليه إلا أن يترك المعاصى ويُقبل على الطاعات والإستغفار مثلما يفعل الصوفية!!(٧١).

ويؤكد الشيخ من جديد على أن الظلم والبلاء النازلين على المصريين إنما قدر من الله على المسلمين عامة، بما فيهم المصريين، وكذا هو عقوبة للمصريين لعدم تركهم المعاصى !!. ولذلك فهو يورد الحديث القائل «أمتى أمة مرحومة ليس عليها فى الأخرة عذاب، وإن عذابها فى الدنيا الزلازل والفتن والبلايا والمحن»(٧٢). ثم يتحدث عن أن عدم الصبر من المصريين على ظلم الحكام وكثرة جزعهم وشكواهم، إنما من علامات كون البلاء عقوبة لهم. وهو يتابع شيخه الخواص فى قوله بضرورة رضى الناس بما يحدث، وحتمية موافقتهم عليه، وطمأنينة نفوسهم وسكونهم إليه، حتى يكشف الله ذلك(٧٣). وفى ختام «لطائف المنن» يتحدث عن أن سوء أعمال الناس هو الذى أدى لتحكم الحكام فيهم وظلمهم لهم، وأن الأمر سوف يزداد فى المستقبل «وإذا كان الشاخص أعوج، فظله أعوج لا يصح استقامته. ونحن الشاخص، وولاتنا ظلنا و لا عكس»(٧٤).

مما سبق كله يتضح لنا أن الشيخ قد استخدم ـ ومن جديد ـ القرآن والحديث والتراث الفقهى والصوفى، من أجل تبرئة ساحة الحكام، وإثبات عدم مسئوليتهم عن ظلمهم للمصريين، على اعتبار أن هذا الظلم ما هو إلا قَدرهؤلاء الذين أصبحوا فى معظمهم من الظالمين لأنفسهم والمُقصِّرين فى حقوق الله، فاستحقوا العقاب جميعاً من السماء على يد زبانية الأرض!!. ولعلنا نتساءل: فأين عذاب الله إذن فى الدنيا للحكام؟. وأين هذه الأراء من إحساس الشعرانى بظلم السلطة للناس، ومن دعوته للناس بالتكافل للتغلب على الظلم ؟. بل وأين ذلك مما قاله أيضاً من قبل ضد الحكام أحياناً لصالح المصريين فى هذه القضية ؟.

إنها تناقضات كثيرة وقع فيها الشيخ، بسبب موقفه الوَسَطى والمُحافظ من أجل إرضاء كل الأطراف؛السلطة التى كان خائفاً منها كثيراً من قبل، وأصبح الآن يخشاها أيضاً ويريد مكافأتها على احترامها له ومساندتها أمام المجتمع المصرى، والمصريين الذين حاول أن يظهر أمامهم فى ثوب الإمام «الرجل العظيم» الذى يقودهم إلى خير الدنيا والآخرة، والمُفكر «المُصلح» الذى يبحث لهم عن حلول لمشاكلهم(٧٥) والولى الصوفى الذى لا يهاب السلطة ولكنه يتعامل معها «بسياسة».

إن ما سبق لا يعنى أن هناك أى تطور إيجابى فى رؤية الشيخ للمشكلة. بيد أننا قلنا أن هذه المرحلة شهدت «تغيَرات طفيفة» فى خطابه للمجتمع والسلطة، فأين هى؟. الواقع أن ذلك يمكن العثور عليه فى بعض خطابه الأخير، وإن كان بشكل يزيد من تناقضاته أحيانا.

فالشيخ يرى ضرورة عدم «تحمل بلاء الحكام لأنهم ظلمة» ولسان حالهم يقول «يا سيدى الشيخ دعنا نظلم العباد والبلاد، واحمنا من العقوبة التى استحقيناها»(٧٦). وهو يدعو لبُغض هؤلاء الحكام «من سائر من يظلم الناس فى الأموال والأعراض» وذلك اتفاقاً مع قوله تعالى «يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة»(٧٧) وقوله تعالى أيضاً «ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله أولياء ثم لاتنصرون»(٧٨). وهو أيضاً يدعو إلى «قلة» زيارتهم عند المرض «لأن الغالب فى مرضهم أنه عقوبة لذنوب سلفت، ولا ينبغى لنا التحمل عنهم. وأيضاً فى العيادة ايناس لهم. ولا ينبغى ايناس الظلمة والفسقة الذين يشربون الخمر ويزنون، ويأخذون أموال الناس بالباطل، و يحبسونهم ويضربونهم إذا لم يزنوا تلك المغارم التى طلبوها منهم»(٧٩). وهو ينقل بعض ما قاله السلف من أن من صحب ظالماً فهو ظالم، ومن اشتاق إلى ظالم فهو ظالم(٨٠).

ومن ناحية أخرى فإنه يرى ضرورة أن يُوصى المريض قبل موته حتى لا تذهب أكثر تركته للحكام(٨١). وهو يتخذ موقفاً وسطاً من قضية التنافس على الوظائف لأن «ضيق العيش» يتطلب إقامة الأعذار لمن يسعى إلى ذلك(٨٢). وهو يورد الحديث القائل «العرافة

حق ولابد للناس من عرفاء، ولكن العرفاء فى النار». والسبب عنده أن هؤلاء الناس (الجواسيس) هم الذين يقومون على أمر أى مكان فى المدينة والريف، ويتعرفون أخبار الناس، وينقلونها للحكام. لذا فهو يحذر المتصوفة من أن يكونوا عُرفاء فى سوق أو غيره، ولا أن يكونوا عُرفاء فى «مظلمة» نزلت على الناس(٨٣). والأهم من ذلك أن الشيخ يبيح أخذ مال الحكام «الظلمة» وإنفاقه على المحتاجين(٨٤). كما أنه جعل الإنفاق على المحتاجين أهم وأولى من عمارة الزوايا والدور ونحوها(٨٥).

إن تأمل ظاهر الخطاب السابق ومطابقته بممارسات الشعرانى العملية و بأجزاء من خطابه الآخر، تجعلنا نعود مرة أخرى للقول بوجود مستويين لهذا الخطاب، مثلما كان الأمر فى خطابه لرموز السلطة فى مصر، وهو الذى عرضنا له من قبل. فهو فى الظاهر ـ وبشكل مثالى ـ يدعو إلى بُغض الحكام، وعدم مُصاحبتهم أو زيارتهم فى أوقات مرضهم أو صحتهم، وكذا عدم تحمل البلاء عنهم. أما فى الواقع فإننا نجده وقد صادق الكثيرين منهم، وزارهم، و «تحمل بلاءهم». وفى حين أورد بعض الآيات والأحاديث هنا ليدعم صحة وجهة نظره هذه، فإنه فعل الشئ نفسه هناك. وفى حين يدعو المتصوفة هنا لعدم العمل ببعض الوظائف، فإنه شجعهم فى مواضع أخرى على العمل بالكثير منها حتى لا تذهب لمن لا يثق فيهم ولا يثقون فيه. وهو هنا يُقدم الإنفاق على المُحتاجين على بناء الزوايا. هذا فى وقت كان قد بنى زاويته، بل وفى وقت كان يدعو المجتمع كله للتصوف، ومن ثم أصبحت الزاوية بحاجة للمزيد فى ضوء زيادة عدد المجاورين بها.

ورغم هذه المُلاحظات والمُؤاخذات، لابد من القول بأن ثمة أمور جديدة يحملها هذا الخطاب تجاه القضية. فإباحته أخذ المال من «الظلمة» وإنفاقه على المحتاجين، وكثرة تكراره لمصطلحات مثل ازدراء وبغض الظلمة.. إنما هى من الأمور المهمة وتعبر عن بعض التطور الذى تحدثنا عنه، رغم التناقضات الكثيرة. ولدينا هنا إشارة دالة. فقد سأل الشعرانى شيخه الخواص ذات مرة «هل للعارف أن يحمى نفسه وأصحابه بالحال والتأثير ممن يؤذيهم من الظلمة ؟». ولقد كان جواب الشيخ هذه المرة «نعم له ذلك ولو مرة، وإن كان ذلك نقصاً فى الأدب»(٨٦). فهل غيَّر الخواص رأيه فى القضية؟ أم أن الشعرانى هو

الذى غيّر رأيه؟. الذى نعلمه هو أن الشعرانى كان يتولى كتابة ما يقوله الخواص بعد فترة قد تطول أو تقصر، وفى حياته وبعد موته، مُضيفاً إليه بعض الأمور من عنده. هذا مع الأخذ فى الإعتبار أن الشيخ الخواص كان قد توفى عند كتابته هذا الرأى(٨٧).

على أية حال فوفقاً لهذه الفتوى الأقل تحفظا ـ حيث أصبح الدفاع عن النفس ضد الحكام «نقصاً فى الأدب» وليس «نقصاً فى الدين» ـ أخذ الشعرانى يُطور إلى حد ما من موقفه، لنجده يقول بأنه كثير الأمر للمريدين بالصبر وتحمل الأذى، «ثم إذا بلغوا إلى حد ما لا يحتملونه، انتقمت لهم بإذن الله ممن آذاهم بسياسة ولطف، و لم أُمَكّن أحداً منهم يُقابل أحدا، خوفاً عليه أن يُجازف فى المُقابلة ويزيد فى الأذى فيخسر»(٨٨).

مما سبق لا نستطيع أن نغفل حدوث تطور ما فى خطاب الشيخ تجاه قضية ظلم السلطة للمجتمع. فعلى الرغم من تحفظه الشديد من قبل، فإنه يبدو هنا مُتحرراً إلى حد ما. لقد بدأ مصطلح «الإنتقام» ـ بالإضافة إلى مصطلحات «البغض» و«الإزدراء» ـ يدخل فى قاموس خطابه، وإن كان «بسياسة ولطف»، وبدأت بعض الآراء الإيجابية تظهر فى ثنايا خطابه. بيد أن كل ذلك لم يكن بشكل حاسم، بل كان مُختلطاً مع دعواته السابقة للمصريين بالتكافل والتقرب من الله حتى يرفع عنهم مقته المتمثل فى ظلم السلطة لهم. إن ذلك كله يتناسق وما سبق قوله عن موقفه وخطابه تجاه قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وكذا قضية دفع الضرائب، وهو يتناسق أيضاً وما سنتابعه عن موقفه من قضاء حوائج الناس لدى السلطة.

كان قضاء الشعرانى لحوائج بعض الناس لدى السلطة من الأمور الإيجابية فى حياته تجاه المجتمع المصرى. ولقد كان الشيخ واعياً لهذا الأمر، ومن ثم فقد كرر الحديث عنه فى مواضع عديدة من مؤلفاته. ويمكننا فهم هذه القضية من خلال ثلاثة أمور رئيسية:

أولاً : أن الشيخ الشعرانى كان يعرف تمام العلم ذلك التراث المنقول عن الرسول (ص) بخصوص قضاء حوائج الناس، حتى أنه أورد فى أحد مؤلفاته المُبكرة فصلاً بعنوان «فيما جاء فى قضاء حوائج المسلمين وإدخال السرور عليهم وغير ذلك»(٨٩).

ثانياً: أن الشعرانى كان متأثراً فى ذلك بتراث صوفى ضخم، عرف من خلاله - بالقراءة والسماع والمشاهدة - أن العديد من المتصوفة اهتموا بقضاء حوائج الناس لدى السلطة. وهو ينقل لنا الكثير من الأمثلة على ذلك، ومنهم عبد الرازق الترابى، ومحيسن البرلسى، وأحمد السطيحة، وعبد القادر السبكى، وأحمد الزاهد، ومحمد الغمرى، وعلياالخواص وغيرهم(٩٠). ولقد كانت مساهمة الشيخ فى ذلك بمثابة متابعة لذلك التراث.

ثالثاً: أن القيام بهذا الدور كان يمثل أحد أهم أسباب نجاح المتصوف فى عصره، فبه يعرفه الناس أكثر،ويحترمونه أو يعتقدونه ويلتفون حوله(٩١) ويُرسلون إليه الهدايا، ويُوقِفُون عليه وعلى زاويته الأوقاف. ونظراً لأهمية ذلك، فقد قام نوع من التنافس بين المتصوفة فى قضاء حوائج الناس.

رابعاً : أن القيام على هذا الأمر كان يمثل فى أحيان كثيرة موقفاً عملياً ومُعتدلاً من قضية ظلم الحكام للمجتمع. إنه محاولة لتخفيف بعض مظاهر الظلم فى إطار سلمى يكفل للسلطة احترامها من ناحية، ومن ناحية أخرى يكفل لبعض الناس بعض حقوقهم. ولقد كانت علاقة الشعرانى بالسلطة ترتكز فى أحد ركائزها على هذا الأمر(٩٢).

فى هذا الإطار يمكننا إدراك أهمية القضية عند الشيخ من نواحى عديدة، و السبب فى اهتمامه بها فى سنوات مبكرة من حياته، واستمراره على رأيه المؤيد لها حتى النهاية. فهو يتحدث عن قيامه ببعض «الشفاعات» منذ شبابه المبكر لدى السلطانين الغورى وطومان باى، ثم استمراره على ذلك فى حكم خاير بك ومن جاء من بعده من الباشوات(٩٣). نحن لا نعلم بالتحديد كيف كان الشيخ يقوم بذلك فى شبابه، بيد أننا لدينا إشارة مهمة فى ذلك الشأن تعود إلى فترة العصر العثمانى. فهو يذكر أن الشيخ الخواص كان يطلب منه أن يكتب باسمه الشكاوى والإلتماسات للحكام «فلما دخلت سنة تسع وثلاثين وتسعمائة[١٥٣٢] م، قال: لا تعد تكتب لأحد على لسانى شيئا. فقلت لم؟. قال: كان عند الحكام بقية خوف من ربهم ومحبة ادخار الأجر لآخرتهم، فرفع الله ذلك»(٩٤).

من الواضح إذن أن الشعرانى كان يقوم بقضاء حوائج الناس إما بنفسه - ونعتقد أن الأمر لم يكن سهلاً له فى بداية شبابه - وإما بمساعدة شيخه الخواص، الذى ربما تكررت تجربته مع شيوخ آخرين. وفى كل الأحوال فإنه يتحدث منذ بداية العصر العثمانى عن ضرورة عدم تخلف المتصوفة عن «شفاعة» ولا الإحتجاب عن قضاء حاجة لأى شخص «بعد أن نصرنا فى البلد، واشتهر لنا اسم فيها عند الناس»، إلا إذا علموا عدم فائدتها كأن يكون الحاكم عنيداً فى ظلمه، أو يكون ممن لا يخرجون لحضور صلاة الجمعة، «فمثل هذا لا يُكلف بالإلتفات للخلق والقيام بواجب الإقبال عليهم»(٩٥).

بيد أننا يجب أن نلاحظ أن الشيخ قد ضمَّن رأيه السابق، مساعدته لبعض الأمراء فى مآزقهم التى وقعوا فيها مع الباشاوات والسلاطين. ومن هؤلاء محيى الدين بن أبى أصبع، وجانم الحمزاوى. وهو يشير بطرف خفى إلى ذلك بقوله: «وربما يرد على الفقير فى هذا الزمان أمور يتمنى الموت دونها فلا يجُاب، لاسيما حملات أكابر الدولة والدخول تحتها. فإن تحويل الجبل بتوجُه الفقير أهون عليه من تحويل قلوب الملوك والوزراء لما هم عليه من كمال العقل والشورى فى الأمور»(٩٦). وهكذا فحتى فى هذه القضية لم تبتعد السلطة ورموزها عن فكر الشيخ وخطابه وممارساته. لم لا وقد اعتمد الشيخ على بعض رموزها فى قيامه بمهمة قضاء الحوائج لصالح بعض المصريين، فكان عليه أيضا، وفى المُقابل، أن يساعدهم - بالدعاء والكرامات - فى بعض مشاكلهم.

على أية حال، فإذا كان الخواص قد توقف عن قضاء حوائج الناس عند الحكام منذ سنة ٩٣٩ هـ / ١٥٣٢م مُفضلاً قيامهم برشوتهم، فإن الشعرانى لم يتابع موقف شيخه، بل ولم يأخذ برأيه، واستمر فى القيام بدوره حتى أواخر حياته. فهو يرى أن من آداب المتصوفة عدم الإحتجاب أو التأخر عن أحد «ولا يقولون لمن قصدهم فى حاجة أن إرجع وتعالى لنا وقت آخر»(٩٧). وكذلك ألا يتخذوا على أبوابهم حجاباً يحُول دون رؤية الناس لهم «إلا أن يكون فى البيت عيال ولا مكان لهم يتوارون فيه، وذلك حتى لا يفقدهم أحد يقصدهم فى حاجته»(٩٨).

وفى سؤال له مغزاه، كان الشعرانى قد سأل شيخه الخواص «عن الفقراء الذين لا يتحملون شيئاً من بلايا الخلق ويزعمون أنهم مسلمون لله، هل هم أكمل، أم الذين يتحملون البلايا عن الناس ؟». ولقد كانت إجابة شيخه بأن الذين يتحملون أكمل «لزيادتهم بنفعهم للناس، مع أن التحمل لا يُنافى التسليم»(٩٩).

والشعرانى يُناقش القضية فى مُؤلفات أخرى، ويُضيف إليها المزيد. فبعد أن جعل أحد الآداب الجيدة للصوفية، أن يكونوا رُحماء بالمسلمين؛ بمعنى تحمل همومهم. بعد ذلك نجده يقول «واعلم أن حملنا لهموم إخواننا المسلمين لا يُنافى التسليم، كما توهمه بعضهم. فالعبد يحمل هم إخوانه من كسبهم للذنوب التى استحقوا بها البلاء النازل عليهم، ويُسلم من حيث التقدير الإلهى الذى سبق به العلم. إذ لا يمكن رد مثل ذلك، فافهم، فإنه قد غلط فى ذلك جماعة من مشايخ الجهل زاعمين أنهم مُسَلِمُون لله تعالى ويخرجون على من يرونه يحمل هم إخوانه، ويقولون: ما لفُلان ومُعارضة الأقدار؟»(١٠٠).

وإذا كان ابن عربى قد تحدث عن «تحمل الكامل لهموم الناس» فإننا نجد الشعرانى وقد وافق على رأيه(١٠١)، بل وردّد القول بأن «القطب إذا تقطب، يحمل هموم أهل الدنيا كلها كالسلطان الأعظم(١٠٢)، بل أعظم». والأمر المثير للإنتباه أنه ـ وفى إطار التنافس بين الصوفية حول قضاء حوائج الناس ـ دعا إلى ضرورة احترام الصوفية لبعضهم البعض عند الحكام، وألا يذم أحدهم الأخر لدى حاكم لأن ذلك تنتج عنه عدة أضرار «أقلها أنه يصير يخل بقبول شفاعته فى الناس»(١٠٣).

وهكذا حث الشعرانى كل متصوف قادر على قضاء حوائج الناس للقيام بدوره، وضرب بنفسه المثال على ذلك. فهو يتحدث عن كثرة شفاعاته للفلاحين، وطوائف الحرف وغيرهم عند الحكام من باشاوات ودفتردارات وكشاف وشيوخ عرب وغيرهم(١٠٤) وأن الأمر قد وصل إلى حد أن «الدست الورق» قد ينتهى فى أقل من شهر بسبب كثرة مراسلاته لهم فى هذا الأمر، ناهيك عن ذهابه بنفسه فى بعض الأمور الأخرى(١٠٥). بل وهو يتحدث عن عدم تردده فى قضاء حوائج أعدائه من الصوفية إذا اضطُروا للذهاب إليه وطلب مساعدته(١٠٦). ومن ثم حق للمليجى أن يتحدث عنه بأنه كان أكثر أهل عصره شفاعة عند النواب، والقضاة، والكُشاف، والعمال، و المُحتسبين، وأرباب الدولة، ومشايخ العرب(١٠٧).

والشيخ لم يترك أمر القيام على قضاء حوائج الناس لدى الحكام بدون شروط، بل تحدث عن عدة أمور فى ذلك. فبالإضافة إلى دعوته لاتباع «السياسة» باستخدام الذكاء، واللين، وخفض الجناح، وإقامة العلاقات مع الحكام ؛ فإنه دعا أيضاً إلى عدة أمور أخرى بدءاً من الإستعانة «بأصحاب النوبة»(١٠٨) مروراً بالتخلق ببعض الأخلاق «الطقوس» الصوفية(١٠٩) وصولاً إلى ضرورة عدم أخذ مقابل على ذلك العمل- كهدية مثلا- على اعتبار «أن الشفاعة من القربات الشرعية»(١١٠).

صفوة القول أن خطاب الشعرانى قد تضمن الكثير من الأمور التى تحث الصوفية على القيام بقضاء حوائج الناس لدى الحكام، وأنه قد قام بدوره الشخصى فى ذلك، وبشكل يدعو للإهتمام. ونستطيع القول بأن خطاب وسلوك الشعرانى فى هذه القضية بالتحديد كان أكثر إيجابية ونفعا، وأقوى ترابطاً ووحدة، وأقل تناقضا. على أن ذلك لا يجعلنا نغفل القول بأن تلك الدعوة كانت لها أسبابها العميقة. فهى وسيلة عملية وإيجابية وسلمية لرفع أو لتخفيف بعض ظلم الحكام عن كاهل المصريين، دون صدام مع السلطة بكل مستوياتها، بل فى إطار المصلحة المُشتركة. وهى تمثل نوعاً من الإستمرارية لتراث بعض الصوفية. وأخيراً فهى مُثمرة فى كسب المزيد من ثقة واحترام الحكام، طالما أن العمل على ذلك يتم من خلال «الطلب بالمعروف» والسياسة والإفادة والإستفادة.



والواقع أن خطاب الشعرانى عن قضايا المجتمع والسلطة لم يقتصر على الأمور السابقة، بل تضمن بعض الأمور الأخرى التى كان يرى أنها وسائل جديدة لتعامل الصوفية مع المجتمع من ناحية، وتيسير سير أمورهم مع السلطة من ناحية أخرى. ومن تلك الوسائل: التلون بلون الناس والزمان، والنفاق، والرشوة.

أما التلون بلون الناس والزمان، فقد طرحها الشيخ منذ مؤلفاته الأولى، حيث جعل من مبادئ الصوفية «أن ندور مع أهل زماننا، ولا نجمد على حال الزمان الماضى». أما السبب عنده فيعود إلى أن «الأمور كلها قد انعكست إلى وراء ». وهو يُبرهن على ذلك

بأنه «لما كان أهل هذا الزمان لا يستحقون فعل الخيرات معهم، كيف قامت دونهم الموانع فى وصولهم إلى أرزاقهم، وكيف استولت الظلمة على الأوقاف، وعطّلت خراج الرزق المرصودة على شعائر الدين.. وأخذت الأمور كلها فى الطى بعد النشر». ومما سبق ينتهى الشيخ إلى تبرير رأيه فيقول: «إذا علمت ذلك، فيحتاج الإنسان فى هذا الزمان إلى قلة الحياء فى مواطن كثيرة، ويكون ذلك أرجح وأصلح من الحياء والحشمة.. فكن يا أخى مُشاكلاً للناس فى أحوالهم، وتلون لهم كما تلونوا لك. فإن ظهروا لك بمظهر الذئاب [الذياب فى الأصل] فكن [ذيبا.] وإن ظهروا لك بمظهر السباع، فكن سبعا. وإن ظهروا بمظهر الثعالب، فكن ثعلبا. وإن نصبوا عليك فانصب عليهم، حتى تصل إلى حقك»(١١١).

هكذا طرح الشعرانى دعوة قديمة بمنظور جديد وفى صراحة تامة. فالتلون مع البشر والزمان من الأمور القديمة، وصفة سلبية اتصف بها الكثيرين من البشر فى الماضى وما زالوا. وبالتالى فإنه لم يبتدعها، وإنما ترجع أهمية تلك الدعوة عنده إلى أنه صدرت من صوفى شهير، طالما تحدث عن ورعه وتقواه وزهده وصدقه. لقد كان الصوفية من قبله ـ حسبما يرى ـ لا يتبعون تلك الصفة، ومن ثم كان حرياً به أن يتبعهم فى ذلك. لكنه فعل العكس، وأحسب أن الشيخ فى ذلك كان عملياً وواقعياً بخلاف بعض شيوخه. وفى كل الأحوال فإن دعوته هذه، وغيرها، تؤكد على أهمية إعادة قراءة خطابه كله من خلال وجهة نظر موضوعية تتخطى كل المُحرّمات والطلاسم التى وضعها بنفسه أو وضعها غيره.

أما النفاق أوالرياء عند الشعرانى، فعلى الرغم من أنه قد تحدث عن ضرورة البعد عنه(١١٢) .. رغم ذلك وردت عنه إشارات عديدة فى بطون مؤلفاته، وبما يُؤيد تشجيع الشيخ عليه فى خطابه العملى والواقعى. فهو يتحدث ـ منذ البداية ـ عن أن العهود قد أُخذت على المتصوفة «أن نُدارى كل طائفة رأينا بينهم العداوة والبغضاء وعجزنا عن الصلح بينهم، ونقول لكل طائفة إنا معكم ومن عصبتكم، لكن لا نقول إنما نحن مُستهزؤن، وهذا معدود من المُداراة التى أمرنا الشارع بها، وهو من النفاق المحمود»(١١٣).

والأمر مستمر عنده حتى النهاية، وهكذا فقد جعل من أخلاق المتصوفة «مُخالتطهم لمن كان عدواً لهم فى السر ويدعى محبتهم ظاهراً». لكنه أشار إلى أن من يقوم على مُخالطة عدوه، يحتاج إلى عدة أمور منها الحذر وحفظ الجوارح والسياسة «فإن البُعد عن العدو أولى لكل من لم يكن عنده كمال سياسة وكثرة دين»(١١٤).

لقد عوَّل الشيخ على ما أسماه بـ «النفاق المحمود» الذى أمرت به الشريعة «الشرع»، هذا على الرغم من أن الشريعة قد حثت على غير ذلك كثيرا. وإذا كان قد وجَّه هذه القيم «العهود» إلى تلامذته ورفاقه فى التصوف «الإخوان»، فمن الضرورى أنه اتصف بها تماماً باعتباره هو الداعى لها(١١٥). كما وأنه إذا كان قد قال ذلك باعتباره من فنون التعامل مع المجتمع، فمن الواضح أيضاً أن الدعوة اشتملت السلطة برموزها، وكيفية التعامل معها أيضا، وذلك بناء على ما سبق و أوضحناه.

أما عن الرشوة، فقد تكرر ورودها فى خطابه أيضا، وشملت الحكام خاصة و المحكومين عامة. فهو يتحدث عن أن العهود قد أُخذت على المتصوفة «بأن نرشى بالدنيا وبالملق، كل من تحرك علينا بالأذى من جار وشيخ بلد وغفير وغيرهم، لاسيما إذا تصدى للمرافعة فينا عند الحكام والقضاة، ولو لم يكن بيدنا إلا لقمة واحدة لأعطيناها له. وذلك لأن جوعنا مع هدو[ء] السر، أحسن من شبعنا مع النكد. والذى يريد أحدنا يضيعه على الحاكم وحاشيته، يعطيه لمن حرك النكد، فيسكن الحاكم ضرورة. لأن الحاكم لا يقدر على الدخول بين اثنين إلا إن رأى بينهما تنافراً. فمن حرم خصمه وأعطى الحاكم فهو أعمى القلب، لأن خصمه الذى حرك ذلك الأذى له لوأهدى إليه ما أعطى للحاكم سد باب الشر كما فتحه. فالعارف من سد كل باب يخرج له منه أذى.. فافهم واعتبر زمانك، فإن الحكام الآن صاروا مع الدنيا حيث ما شرَّقت أو غرَّبت»(١١٦).

وهو يضرب المثال بشيخه الخواص الذى كان يقدم الرشاوى للحكام من«الظلمة والفقراء ونقيب الخط، مع قدرته على الإمتناع بالتصريف، والتولية فيهم والعزل»(١١٧).

وإذا كان الشعرانى لم يأخذ بنصيحة الخواص فى التوقف عن قضاء حوائج الناس بعد سنة ٩٣٩ هـ، فإنه أخذ بنصيحته فى فاعلية الرشوة. لقد قال له شيخه «كل كل من جاءك يطلب قضاء حاجة عند حاكم فقل له: اعط الحاشية شيئاً من حطام الدنيا، ولو أن تقترض ذلك، فإنهم يعملوا مصلحتك»(١١٨).

ولا يكتفى الشعرانى بما قاله الخواص، وإنما يلجأ لما قاله شيوخ أخرين لتدعيم ما يقول. فعبد القادر الدشطوطى كان يقول بضرورة قيام كل من ذهب إلى القاضى برشوته، قدر استطاعته، حتى يأخذ حقه، وإلا فإن القاضى سوف يأخذ الرشوة من الخصم ويحكم له «فإن غالب قضاة الزمان قد صار دينه موضوعاً على طرف رجله، أدنى شئ يسقطه». وفى تعليقه على ذلك، يشارك الشعرانى شيخه فى الرأى و يقول «وهذا الذى قاله الشيخ من باب دفع الأشد بالأخف، كل ذلك لتغير أعلام الدين». أما الشيخ أفضل الدين فقد سار فى الإتجاه نفسه، ودعا إلى رشوة القاضى والشهود حتى لا تضيع حقوق الإنسان، وذلك لأن شهود المحكمة إذا لم يأخذوا الرشوة «إما أن ينكروا الشهادة، وإما أن يكتبوا لكم شيئاً لا ينفعكم». ولقد أبدى الشعرانى دائماً موافقته على هذه الأمور، بل وأكّد عليها(١١٩).

إن من المتعارف عليه بين الباحثين أن الرشوة قد انتشرت فى المجتمع المصرى آنذاك بسبب ظلم السلطة، ومحاولة الناس البحث عن حلول لهذا الظلم. بيد أن ما أورده الشعرانى يوضح أيضاً مشاركته و«إخوانه» فى هذه الظاهرة، بل وأصبح من الداعين إليها. ومرة أخرى فإن ذلك يُلقى أضواء كاشفة على واقعية آرائه وكذا سلبية معظمها، وعلى أنه لم يعش «طاهراً بين أطهار» كما ردد البعض(١٢٠).

لقد انتشرت ظاهرة الرشوة آنذاك فى المجتمع، وشاركت فيها جماعات عديدة من المتصوفة(١٢١) وغير المتصوفة، وتلك حقيقة لا يمكن التشكيك فيها. بيد أن للباحث أن يتساءل: متى كان انتشار الأمراض الإجتماعية دليلاً على صحتها، و دافعاً للفرد ـ التقى

بوجه خاص- للمشاركة فيها، والإنجراف فى تيارها، بل والدعوة إليها ؟!. لقد فعل الشعرانى ذلك، رغم كونه قد اعتبر من نفسه إماماً للناس وقدوة صالحة !!. بل لقد فعل ذلك رغم علمه بنهى الرسول الكريم (ص) عن الرشوة، وعقده - هو نفسه - فصلاً فى أكثر من كتاب له فى النهى عن الرشوة، بل وجعلها نوعاً من «الكُفر»(١٢٢).

لقد كانت دعوة الشيخ للمجتمع الصوفى خاصة وللمجتمع بشكل عام فى الإقدام على الرشوة والنفاق والمراءاة، هى حلول سهلة، ولكنها سلبية للغاية سواء على المدى القصير أو على المدى الطويل.

ولا يمكن أيضاً إغفال دعوة الشيخ للمصريين بالرضا التام عن كل شىء، باعتبار أنه من قبيل الايمان بالقضاء والقدر. فهو قد دعا الناس للتسليم بظلم الحكام، وكذا بالفقر والغنى «.. فالحكمة الإلهية لا يقتضى أن تُعطى العبد غير ما أُعطى من أعلى وأدنى. فلو أعطي غير ذلك فسد حاله». وهو يورد الحديث الذى يقول «إن من عبادى من لا يصلح له إلا الفقر، ولو أغنيته لفسد حاله. وإن من عبادى من لايصلح له إلا الغنى، ولو أفقرته لفسد حاله». ومن ثم ينتهى إلى القول «فطلب الإنتقال من الحالة التى هو فيها إختيار غير ما اختار الله له، وهو مؤذن بأنه يدّعى أنه أعلم بمصالحه من الله»(١٢٣).

وأحسب أيضاً أن هذه الدعوة كانت من الأمورالخطيرة آنذاك وحتي الآن. إنها دعوة للتسليم بالظلم والفقر وبكل شىء، على اعتبار أنه من تمام وكمال الايمان بالله. ومرة أخرى يمكننا القول بأن هذه الدعوة كانت لصالح السلطة بكل مراتبها، وكذلك لصالح الأغنياء فقط. ونتيجة لماسبق كله، لا يمكننا مُجاراة العديد من الآراء التى أعطت للشيخ أكثر مما يستحق من إشادة وتمجيد بدوره وفكره الإجتماعى، وسارت فى الإتجاه نفسه الذى يحاول التأكيد على أنه كان «مُصلحاً» إجتماعياً ودينيا، و «زعيماً» سياسياً يمكن إتخاذه نبراساً يُهتدى به(١٢٤).



هوامش الفصل السادس

(١) ـ عبد الحفيظ القرنى: مرجع سابق، ص ١١٣.

(٢) ـ الآية رقم ٥٩ من سورة النساء.

(٣) ـ الشعرانى: البحر المورود فى المواثيق والعهود، ص ٨٩.

(٤) ـ الشعرانى: البحر المورود، ص ٩٠.

(٥) ـ المصدر نفسه، ص ٨٨، ٨٩. ولقد تابع الشيخ القول «فمن الأدب مع الله إجابة الغفير وجباة الظلم إلى ما طلبوه من المال بحُكم العادة، التى هى مُقررة على البيوت والدكاكين والسوقة، وأن تحفظ مرتبتهم التى أقامهم الله فيها... حتى صار أكابر التجار والعلماء وغيرهم تحت حكمهم فيأخذوا ماله من بين يديه كرهاً وإن أبى (أبا فى الأصل) عن الوزن، سمَّروا بيته وحانوته وغرموه الفلوس وضربوه وبهدلوه، ولا أحد يأخذ بيده».

(٦) ـ الشعرانى: مختصر تذكره القرطبى، ص ٧٣. ولقد أورد الحديث كما يلى: روى أبو داود أن رسول الله (ص) قال«لا يدخل الجنة صاحب مكس». وعلى الرغم من أن الشعرانى فى ذلك الكتاب إنما قام باختصار«تذكرة القرطبى» إلا أننا نلاحظ أن ما أورده واختاره إنما كان لما له من أهمية ودلالة فى عصره عامة، ولفكره وخطابه خاصة.

(٧) ـ محمد أبو زهرة (الإمام): أصول الفقة، القاهرة، دار الفكر العربى، ١٩٥٨، ص ٢٨ ـ ٣٠.

(٨) ـ وعلى سبيل المثال، فإن الشيخ عبد الخالق الميقاتى«كان دائم الصمت، لا يتكلم إلا لضرورة، يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر، لا تأخذه فى الله لومة لائم». والشيخ جمال الدين الصافى كان «قوالاً بالمعروف، ناهيا عن المنكر، يواجه بذلك الملوك فمن دونهم، حتى أدى به ذلك إلى الحبس والضيق وهو مُصمم على الحق». والشيخ شمس الدين الترجمان «.. أزال المنكرات ببلاده كلها». والشيخ محب الدين البكرى «لم يكن أحد فى مصر من العلماء يواجه الباشات والأمـراء والـدفـاتـر بـالـكـلام الـجـافـى الـمـر إلا هـو» الـطـبـقـات الصـغـرى، ص ٧٢، ٦٨،٦٧،٥١،٤٧،٨٩،٩٧،١٠٧،١٠٨

(٩) ـ أورد الشعرانى الكثير من الأحاديث التى تؤيد ذلك. ومنها «ليس من أمتى من لم يُوقر الكبير، ويرحم الصغير، ويأمر بالمعروف وينه عن المنكر». وهو يُورد أيضاً ما قاله الرسول (ص) فى إحدى خطبه «ما بال أقوام لا يُفقهون جيرانهم، ولا يُعلمونهم، ولا يعظونهم، ولا ينهونهم. وما بال أقول لا يتعلمون من جيرانهم ولا يفقهون ولا يتعظون..». الشعرانى: كشف الغمة عن جميع الأمة، ج١، ص ١٩،٢٠.

(١٠) ـ الشعرانى: البحر المورد، ص ٦٩،٢١٤،٢١٥. وهو يتحدث عن أنه وقع لبعض أخواتنا أنه شفع

عند أمراء مصر فى إبطال بنات الخطأ وبيوت البوظة والحشيش الذى فى حارته. فقال له جانم (أى الأمير جانم الحمزاوى): هذا مال قُرر للسلطان فالتزم به، ونحن ننادى لك بإبطاله».

(١١) ـ الشعرانى: الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج٢، ص ١١٦، ١١٧. ولقد تكرّر هذا الرأى فى كتاب: المُختار من الأنوار فى مُصاحبة الأخيار، ص ١١٣.

(١٢) ـ الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج ٢، ص ٧٢.

(١٣) ـ المصدر نفسه، ص ٧٤.

* تقول الآية الكريمة «ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون» الآية رقم ٩٩ من سورة المائدة.

(١٤) ـ الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج٢، ص ١٣٧ ـ ١٤٠، ١٤٦، ١٤٧.

(١٥) ـ لطائف المنن، ص ٥١٢.

(١٦) ـ المصدر السابق، ص ١٥٧.

(١٧) ـ المصدر نفسه، ص ٤٢٥.

(١٨) ـ المصدر نفسه، ص ١٥٧، ١٥٨. وهنا نجده يتفق مع المتبولى فى قوله «كل من لم يقدره الله تبارك وتعالى على حماية نفسه من الولاة، فليس له أن يتعرض لإزالة منكراتهم، خوفاً أن يقتلوه أو ينفوه.

* الآية ١٩٥ من سورة البقرة.

(١٩) ـ لطائف المنن، ص ٥٤٦.

(٢٠) ـ الميزان الخضرية، ص ٢٥ ـ٢٧.

(٢١) ـ لطائف المن، ص ٣٢٣.

(٢٢) ـ لطائف المن، ص ٦١٩. ويذكر الشعرانى أن الكثيرين من المتصوفة قد أخذوا بهذا الرأى، وقالوا «سلم لله واسترح». وإذا كان قوله هنا يتناقض مع ما قاله فى موضوع آخر عن قيام الكثيرين منهم أيضاً بتغيير منكر الولاة باليد، فإن الباحث يرى أن تفسير هذا التناقض يكمن فى وجود الفريقين. لقد اختلف المتصوفة فى الرأى حول القضية، وكان لكل فريق أنصاره.

(٢٣) ـ الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٨٦.

(٢٤) ـ لطائف المنن، ص ١٥٨.

(٢٥) ـ الأنوار القدسية، ص ١١٢.

(٢٦) ـ لطائف المنن، ص ٤٥٧. الأنوار القدسية، ص ١١٢.

(٢٧) ـ انظر فى ذلك مثلا: لطائف المنن، ص ٥٧٥.

(٢٨) ـ من المُفارقات أن الشعرانى قد نقل ما يلى: «كان الإمام مالك رحمه الله يقول: تُهجر الأرض التى يُصنع تُصنع فيها المنكر جهارا، ولا ينبغى الإستقرار فيها». ثم يتابع بالقول أن الإمام مالك

قد احتج فى ذلك بما صنعه أبى ذر «وخروجه من أرض معاوية حين أعلن بالرباء، وأجاز بيع سقايه الذهب بأكثر من وزنها». بل وهو ينقل قول الإمام مالك أيضاً «ينبغى للناس أن يغضبوا لأمر الله إذا انتُهكت فرائضه وحُرمه وخالف الناس ما أتت به الكتب والأنبياء.. ولا ينبغى الإقامة بأرض يكون العمل فيها بغير السنة وما كان السلف». فلماذا لم تؤثر هذه المقولات فى الشعرانى؟. انظر: مختصر تذكرة القرطبى، ص ١١٤.

(٢٩) ـ لطائف المنن، ص ٣٢٣.

(٣٠) ـ انظر فى ذلك على سبيل المثال: لطائف المنن، ص ٢٨٢، الجواهر والدرر، ص ١٠١، ١٠٢، ١٩٢ .البحر المورود، ص ٨٨، ٨٩.

(٣١) ـ يورد المليجى ما يعنى تعدد أشكال التعذيب والظلم للمصريين، وأن السلطة كانت فى منتهى القسوة والشراسة ضدهم. فهناك المقارع، والكسارات، وعصر الرأس، وإمرار الطونس على ظهر الإنسان، وإدخال البوص بين الظفر واللحم، والتعليق، ووضع الخودة المُحماة بالنار على الرأس. المليجى: مصدر سابق، ص ١٣١.

(٣٢) ـ جاء الغزو العثمانى إلى مصر فى فترة كان اقتصادها فيها مضطرباً بسبب تحول التجارة إلى رأس الرجاء الصالح، ثم بسبب الحرب وما ترتب عليها من فرض ضرائب ومظالم. بيد أن الغزو قد أدى مزيد من الاضطراب فى البداية، لا سيما مع تعدد مطالبه ومظالمه. فهناك الجزية التى ترسل إلى استانبول والتى كانت تتكون من أموال وغلال، و هناك الهدايا والرشاوى وغيرها. ويذكر ابن اياس أن أول طلب قمح وشعير يرسل من مصر إلى السلطان، كان عبارة عن أربعين ألف أردب من القمح والشعير، وأن الطلبات قد توالت تباعاً بعد ذلك. ولقد أثر ذلك بالطبع على حياة المصريين جميعا. انظر: ابن اياس: مصدر سابق، جـ٥، ص ٢١٦، ٢٢٣، ٢٤٣، ٢٦٣ وغيرها من الصفحات.

(٣٣) ـ البحر المورود، ص ٩١، ١١١. الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، جـ١، ص ١٠.

(٣٤) ـ البحر المورود، ص ١٨٢

(٣٥) ـ الشعرانى: البحر المورود، ص ١٠٥، ١٠٦.

(٣٦) ـ المصدر السابق، ص ٤٥.

(٣٧) ـ الشعرانى: لطائف المنن، ص ٢١٢، ٢١٣، ٢٨٣.

(٣٨) ـ المصدر السابق، ص ٢٦٩، ٣٩٩.

(٣٩) ـ المصدر نفسه، ص ٤٢٣. الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٤٨.

(٤٠) ـ الشعرانى: لطائف المنن، ص ٢٦٢.

(٤١)ـ الشعرانى: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ١٧٦.

(٤٢) ـ البحر المورود، ص ٢٧٤.

(٤٣) ـ المصدر السابق، ص ٢٨١ ـ ٢٨٣.
(٤٤) ـ المصدر نفسه، ص ١٠٨، ١٠٩.
(٤٥) ـ المصدر نفسه، ص ١٥١.
(٤٦) ـ يذكر الشعرانى فى ذلك: «ثم اعلم أن إخفاءها يكون على وجوه منها، أن لا يعلم بك من تصدقت عليه بأن أعطيتها لشخص فأعطاها الفقير من غير أن يُعلمه. ومنها أن تُعطى صدقتك لعامل السلطان، فيُعطيها للأصناف الثانية، فلا يعلم فقير من رب ذلك المال الذى أخذه على التعيين، فلم يكن لهذا المتصدق على الفقير منه ولا عز نفس». ومن المُلاحظ أن الشعرانى قد كرر فى ذلك وأيد أيضاً ما قاله ابن عربى من قبل. الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر، ج١، ص ٨٣.
(٤٧) ـ البحر المورود، ص ٨٠، ٨١.
(٤٨) ـ المصدر نفسه، ص ١٨٢.
(٤٩) ـ المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٥٠) ـ الشعرانى: كشف الغمة، ج١، ص ٢٦٦. وهو هنا يذكر حديث الرسول (ص) القائل «ثلاث لا يرد الله تعالى دعاءهم: الذاكر الله كثيرا، والمظلوم، والإمام العادل».
(٥١) ـ البحر المورود، ص ٢٧.
(٥٢) ـ المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٥٣) ـ المصدر نفسه، ص ٦٧ .
(٥٤) ـ المصدر نفسه، ص ١٥٢.
(٥٥) ـ المصدر نفسه، ص ١١١.
(٥٦) ـ المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٥٧) ـ الطبقات الكبرى، جـ٢، ص ٧.
(٥٨) ـ البحر المورود، ص ٩٧، ٩٨.
(٥٩) ـ المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٦٠) ـ فى الواقع أن شكنا هذا، إنما ينبع من إمكانية العثور على مايُناقض ذلك فى مؤلفات أخرى للشعرانى. وعلى سبيل المثال فعلى الرغم من دعوته الناس للتصوف على حساب التملك، فإنه يذكر فى كتاب آخر حديثاً للرسول (ص) يحث على العمل والكسب، حيث يقول: (كان أنس بن مالك رضى الله عمه يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: علّم الله عز وجل أدم الف حرفة من الحرف، وقال له: قل لولدك ولذريتك إن لم تصبروا فاطلبوا الدنيا بهذه الحرف ولا تطلبوها بالدين فإن لى وحدى خالصا. ويل لمن طلب الدنيا بالدين ويل له». الشعرانى: كشف الغمة عن جميع الأمة، ج٢،ص٢
(٦١) ـ لطائف المنن، ص ١٣٦، ٢١٤

(٦٢) ـ المصدر نفسه، ص ٢٠٧، ٢١٣.

(٦٣) ـ لطائف المنن، ص ٢٠٧، ٣٥٣.

(٦٤) ـ تنبيه المغترين، ص ٢٣. وهو فى ذلك يذكر أن للمسلم القتال لدفع الظلم عن نفسه فى المال والولد والنفس ضد الناس، ما عدا السلطان حتى ولو كان جائرا. ولقد سحب هذه المقوله على الحكام أنذاك باعتبارهم من «أولى الأمر» الذين ولاهم السلطان. مختصر تذكرة القرطبى، ص ١٢٠.

(٦٥) ـ الجواهر والدرر، ص ١٢٥. ولقد اتبع الشعرانى هذه الدعوة تماماً وكثر حديثه عن ضرورة «حُسن الظن بولاة أمور المسلمين، وإن جاروا»، وكرر مقوله «كفوا غضبكم عمن يسئ إليكم لأنه مُسلط عليكم بإرادة ربكم». الطبقات الكبرى، جـ٢ ص ١٥٨.

(٦٦) ـ من ذلك ما نقله عن الشيخ على وفا حين قال: «إحذر أن تدعو من ظلمك، فإنك إذ تدعو نفسك. إن أحسنتم لأنفسكم، وإن أسأتم فلها. إن لكم لما تحكمون. فمن شهد ظلماً فإنما هو منه وإليه، ألا له الخلق والأمر فأين الظلم». الطبقات الكبرى، جـ٢، ص ٣٩.

(٦٧) ـ الجواهر والدرر، ص ١٩٢.

(٦٨) ـ تنبيه المغترين، ص ٤٣. ولقد كرر هذه الدعوة فى مواضع كثيرة ومنها دعوته كل شيخ لأن يطلب من المريدين «ترك البغى على من بغى عليهم، ولا يأمرهم قط بمقابلة الباغى». وكذا رؤيته أن من صفات المتصوفه الصالحين «أن ينظروا إلى العصاةبعين الرحمة لا بعين الازدراء والاحتقار». الأنوار القدسية فى معرفة بيان الصوفية، ص ٢٤٦، ٢٨٢.

(٦٩) ـ الجواهر والدرر، ص ٢٦٧.

(٧٠) ـ سورة الشورى، الآية رقم ٣٠.

(٧١) ـ لطائف المنن، ص ٦٦٥. والطريف أن الشيخ يذكر تعقيباً على ذلك وتأكيداً له «وقد علمت هذه الفائدة لكثير من أهل الحبوس، فأسرع بخروجهم. وقلت لهم اجعلوا وردكم الإستغفار ليلاً ونهارا، فإن طول مدة الحبس قد تكون معلقة على ترك الإستغفار ليلاً ونهارا، وعدم رؤية الإنسان ذنبه، فيطول حبس أحدهم».

(٧٢) ـ اليواقيت والجواهر،ج٢، ص ١٦٢. وقد ذكر أن هذا الحديث «رواه البيهقى». ولقد تابع الشعرانى فى ذلك ابن عربى، وذكر أن كونها أمة مرحومة، يعنى أن العذاب لن يكون مسرمداً عليها فى الآخرة.

(٧٣) ـ درر الغواص، ص ٩١.

(٧٤) ـ لطائف المنن، ص ٦٩٦.

(٧٥) ـ لقد ذكر الشيخ على سبيل المثال أن صفات المتصوفة الصالحين «كثرة خوفهم من دخول الآفات فى علمهم وعملهم، وفى هداية الأمة إلى ما فيه صلاح الدنيا والآخرة». تنبيه المغترين، ص ٩٢.

(٧٦) ـ لطائف المنن، ص ١٨٣.

(٧٧) ـ الآية الأولى من سورة الممتحنة.

(٧٨) ـ الآية ١٣ من سورة هود.

(٧٩) ـ لطائف المنن، ص ٣١٨.

(٨٠) ـ الطبقات الكبرى، جـ٢، ص ١٨، ٧١، ١٢٠.

(٨١) ـ الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٤٩.

(٨٢) ـ لطائف المنن، ص ٢٦٠.

(٨٣) ـ مختصر تذكرة القرطبى، ص ٧٤.

(٨٤) ـ لطائف المنن، ص ٢٥٢.

(٨٥) ـ تنبيه المغترين، ص ١٦٧، ١٦٨.

(٨٦) ـ درر الغواص على فتاوى سيدى على الخواص، ص ٦٨.

(٨٧) ـ أورد الشعرانى ذلك فى سنة ٩٥٥ هـ، فى حين أن شيخه قد توفى حوالى سنة ٩٤٥ هـ، وبالتالى تكون عشر سنوات قد مرت على ذلك، ولا يمكن أن يكون الشعرانى قد نقل ذلك حرفياً عن شيخه، ومن هنا لا ننفى إمكانية وجود دور للشعرانى فى تطويع بعض كلام الشيخ ليتناسب والظروف، لا سيما وأن الخواص لم يترك شيئا مكتوباً بسبب جهله بالقراءة والكتابة. إضافة إلى ذلك فإن ما يذكره الشعرانى يُرجح ما نقول. ففى خاتمة الجواهر والدرر يقول: «على أنى أوضحت أكثر الأجوبة بما اقتبسته من شعاع نور كلام أهل الدوائر الكبرى. واعلم أنه لا يمكننى أن أستحضر كل ما فاوضته فيه من المسائل لكثرة نسيانى وضعف جنانى، فإنه لا مرقى لفهم كلامه إلا بالسلم الذى صعد منه الشيخ.. ولكننى أسلك فى ذلك طريقا وسطاً لا لوم فيه إن شاء الله، وهو أن المسائل التى لا يمكن وصول معانيها إلى السامع إلا ذوقا، أذكرها بلفظه، دون أن أتعرض لمعناها. والمسائل التى أعلم أنه سترها عن قوم دون قوم، أوضح معناها بما يفتح الله تعالى به ذلك الوقت...». وفى مقدمته لكتاب «دور الغواص» يقول «فهذه نبذه صالحة عن فتاوى شيخنا وقدوتنا.. سيدى على الخواص.. التى سألته عنها مدة صحبتى له مترجما عن معنى بعضها لكونه رضى الله عنه كان أُميًا لا يقرأ ولا يكتب... فإذا علمت أن الجواب لا يُدرك إلا ذوقًا، ذكرت جوابه بلفظه من غير شرح لمعناه نظير الحروف أول سورة القرآن العظيم...». الجواهر والدرر، ص ١٠١، ١٠٢. درر الغواص، ص ٢، ٣.

(٨٨) ـ لطائف المنن، ص ٣٣٨.

(٨٩) ـ ومما أورده فى ذلك الفصل قوله: «قال أبو موسى الأشعرى رضى الله عنه: كان رسول الله (ص) يقول اشفعوا تؤجروا ويقضى الله على لسان رسوله ما شاء». وأيضا: «كان رسول الله (ص) يقول: المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ولا يخذله. ومن كان فى حاجة أخيه كان الله فى حاجته. ومن فرج عن مؤمن كربه فى الدنيا، فرج الله عنها بها كربة من كرب يوم القيامة. ومن

ستر مسلما ستره الله فى الدنيا والآخرة. ومن مشى مع مظلوم حتى يثبت له حقه ثبت الله قدمه على الصراط يوم الأقدام. ومن يسر على معسر فى الدنيا، يسر الله عليه فى الدنيا والآخرة، والله فى عون العبد ما كان العبد فى عون أخيه».

(٩٠) ـ الطبقات الكبرى، جـ٢، ص ١٢٣، ١٢٤، ١٣٣، ١٣٥، ١٦٦، ١٦٧. البحر المورود فى المواثيق والعهود، ص ٧٦. الطبقات الصغرى، ص ٥١، ٥٢، ٥٦، ١١٨.

(٩١) ـ يشير الشعرانى إلى هذا الأمر فى قوله «.. واعلم يا أخى أن الناس ما سألوك أن تشفع لهم إلا لظنهم فيك الصلاح والخير، فلا يخيب لهم ظنا». البحر المورود، ص ٧٦. وهو يتحدث أيضا من أن البعض يقوم بهذا العمل «طلبا للرياسة، وثناء الناس عليه، وكثرة ترددهم إليه، ومشيهم فى ركابه» الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفيه، ص ٢٨٥. والشعرانى نفسه يذكر حادثه تؤكد هذه الفكرة. فقد ذهب أحد المتصوفه فى شفاعة عند أحد الولاة، فلم يوافق وقال: «إنما يشفع عندنا هؤلاء المدعون للصلاح طلباً للشهرة، لا مصلحة ومحبة للمشفوع فيه. فتسول لأحدهم نفسه أنه إذا شفع وقبلت شفاعته يصير الناس: مافى مصر الآن إلا فلان، فانه هو الذى يحمل هموم المسلمسن، ويشفق عليهم. فإذا اشتهر بذلك، تسامح به الملوك والوزراء، فرتبوا له الجوالى والأرزاق». تنبيه المغترين، ص ١٠٠، ١٠١.

(٩٢) ـ يذكر الشعرانى / ما يدعم هذا حين يتحدث عن أصحاب السلطة قائلا: «ونحن ما صحبناهم بالاصالة إلا لتخليص المظلومين، وتفريج كربهم». لطائف المنن، ص ٢٧٨، ٣٣٧.

(٩٣) ـ لطائف المنن، ص ٦٨٨.

(٩٤) ـ البحر المورود، ص ٧٥، ٧٦.

(٩٥) ـ المصدر السابق، ص ٥٢، ٧٦.

(٩٦) ـ المصدر نفسه، ص ٥٢ وانظر أيضا الطبقات الكبرى، جـ٢، ص ١٥٦.

(٩٧) ـ الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفيه، ص ٢٦٨

(٩٨) ـ المصدر السابق، ص ٢٨٤.

(٩٩) ـ درر الغواص، ص ٥٥.

(١٠٠) ـ الشعرانى: المختار من الأنوار فى صحبة الأخيار، مصدر سابق، ص ٩٤، ١٠١، ١٠٢.

(١٠١) ـ الكبريت الأحمر، جـ١، ص ١٦.

(١٠٢) ـ الطبقات الكبرى، جـ٢، ص ٨٦. ومن الأمور الجديرة بالإنتباه أن الشعرانى يذكر قول شيخه الخواص له قبل بناء الزاوية «إن طال عمرك فسوف تكون قطبا لهموم الناس... وكان ذلك قبل أن أعمر الزواية والبيت». ويتابع الشعرانى حديثة بما يفيد تحقيق مقوله الشيخ. وهذا يعنى أنه يعتقد بأنه أصبح قطبا. ومن ثم فحديثه عن دور القطب لم يكن من فراغ. لطائف المنن، ص ٦٥٠.

(١٠٣) ـ لطائف المنن، ص ٦٧٠.

(١٠٤) ـ المصدر السابق، ص ٢٠٣، ٢٧٨ وغيرها من الصفحات

(١٠٥) ـ المصدر السابق، ص ٢٨١.

(١٠٦) ـ المصدر نفسه، ص ٦٧٢.

(١٠٧) ـ الميلجى: مصدر سابق، ص ٩٦.

(١٠٨) ـ أولى الشعرانى من أسماهم «بأصحاب النوبة» اهتماماً كبيراً فى هذه القضية، لحد أنه جعل دورهم هو المُقدم على غير فى قضاء الحوائج لدى الحكام، وأنهم هو المسئولون عن موافقة الحاكم أو رفضه لأى طلب. وإذا كان الشعرانى غير مرتاح لهم فى أواخر العصر المملوكى واوائل العصر العثمانى على اعتبار أنهم «من بلاد الشرق، ما هم من أهل مصر» وأن المتصوفه ليس لهم «تصريف فى هذا البلد» بدونهم، فإنه يبُدى بعد ذلك رضاه عنهم واحترامه لهم رغم أنهم كانوا من«العجم» أيضا، وأنهم «قتلوا» شيخه الخواص، فهل للغزو العثمانى دوره فى ذلك؟ ربما. انظر للمزيد ما أورده الشعرانى عن ذلك فى: درر الغواص، ص ٤٥، ٤٦. الطبقات الكبرى، جـ٢، ص ١٣٥. لطائف المنن، ص ١٧٤ ـ ١٧٩.

(١٠٩) ـ عن هذه الشروط راجع: لطائف المنن، ص ١٧٩ ـ ١٨٢.

(١١٠) ـ تحدث الشيخ عن هذا كثيرا. ويذكر أن فى إحدى شفاعاته لشخص ما، أراد هذا الشخص أن يُعطيه مالاً كنوع من الهدية رداً على ما فعله له، وهنا قال الشيخ له أن ما حدث لك، وما قُمت به تجاهك، لا يخرج عن عدة أمور محددة سلفً فى الأقدار: «إما أن يكون كتبه (أى الله سبحانه وتعالى) عليك أو لك، أو لم يكتبه عليك أصلا. فإن كان كتبه عليك فى الازل، فلا أقدر أن أرد عنك ما قدره الله تعالى عليك. وإن كان كتبه لك فلم أعمل لك شيئا أستحق به أجر. وإن كان لم يكتبه عليك ولا لك، فما هناك شئ فعلته لك أصلا. وما بقى إلا أن الحق تبارك وتعالى عليك، وجعلنى واسطة فى دفعه عنك بدعائى وتوجهى من باب توقُف المُسبب على السبب، فلا أطلب أجرى إلا من الله تبارك وتعالى، وما أرضى أن يكون أجرى أمراً يفنى ويضمحل فى هذه الدار». ورغم هذا الرد المُتفلسف، فإن الشيخ قد قبل بعض الهدايا فى أوقات أخرى. لطائف المنن، ص ٢٠٨،٢٧٨. ويذكر الشيخ أنه سأل الخواص: «هل للمُتحملين للبلايا أن يأكلوا من هدايا من تحملوا عنه البلا(ء) ؟. فقال: نعم، لأنه كالجعالة على عمل معلوم من قضاء الحوائج، بل هو من أجل الكسب، لأن صاحبه قد خاطر بالروح فى دفع ذلك البلاء». درر الغواص، ص٥٥.

(١١١) ـ البحر المورود، ص ١٣١ ـ ١٣٣.

(١١٢) ـ انظر على سبيل المثال ما ذكره فى هذه القضية فى كتابه: المنهج السنية على الوصية المتبوليه، تعليق: محمد مصطفى بن ابى العلا، القاهرة، مكتبة الجندى، ١٩٩٧، ص ٣٦.

(١١٣) ـ البحر المورود فى المواثيق والعهود، ص ٥٨.

(١١٤) ـ تنبيه المغترين، ص ٥٦.

(١١٥) ـ يقول الشعرانى فى مقدمة كتابه «لطائف المنن» أنه ما ذكر أخلاقه ومننه «إلا ليقتدى بها الإخوان». وهذا يؤكد أخذه بتلك الأمور ودعوته المتصوفه إليها. لطائف المنن، ص ٣.

(١١٦) ـ البحر المورود فى المواثيق والعهود، ص ٨١، ٨٢.

(١١٧) ـ المصر السابق، ٨٩.

(١١٨) ـ المصدر نفسه، ص ٧٦.

(١١٩) ـ المصدر السابق، ص ٨٨. وانظر تأكيد الشعرانى على ذلك فى صفحات رقم ٨٧، ٩٣ وغيرها من الصفحات.

(١٢٠) ـ طه عبد الباقى سرور: مرجع سابق، ص ٢١.

(١٢١) ـ انظر فى ذلك مثلاً ما قاله محمد الصواف، حين لم ير فى تقديم الرشوة أمراً مُستهجنا، بل اعتبره نوعاً من المُداراة طالما كانت السلطة ظالمة. محمد الصواف، مصدر سابق ورقة ٨٣.

(١٢٢) ـ فى كتابه «كشف الغمة عن جميع الأمة» اورد الشعرانى كثيرا حديث الرسول (ص) القائل «لعنة الله على الراشى والمرتشى فى الحكم». وأورد أيضاً «سُئل ابن مسعود رضى الله عنه عن السُحت ما هو ؟. قال: هو الرشوة. قيل فى الحكم ؟. قال لا، ذلك كفر، ثم تلا قوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل فأولئك هم الكافرون) فقيل له فمن شفع عند أمير، فأخذ على شفاعته هدية؟. فقال تلك منكرة. وسُئل ابن عباس رضى الله عنهما أيكفر من أخذ الرشوة فى الحكم ؟. قال: نعم هى كفر ولكنها ليست كفر بالله وملائكته وكتبه ورسله فهى كفر لا ينقل عن الله». لقد جاء ذلك كله فى باب بعنوان «فى نهى الحاكم عن أخذ الرشوة واتخاذ حاجب لبابه فى مجلس حكمه». فكيف قال الشعرانى ذلك، وفى الوقت نفسه شجع الناس على تقيم الرشوة للحاكم ؟؟؟!!. انظر: الشعرانى: كشف الغمة عن جميع الأمة، ج ١، ص ١٩٩، ٢٠٠

(١٢٣) ـ الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، جـ ١، ص ٢٥، ٢٦.

(١٢٤) ـ سوف نورد هنا بعض المُقتطفات التى تُعبر عن آراء بعض الكتاب والباحثين فى الشعرانى، وتشير إلى مبالغاتهم غير الموضوعية. يقول طه عبد الباقى سرور: «عاش الشعرانى طاهراً بين أطهار. وفى موضع كان يقول» الشعرانى تمثلت خصائص الزعيم الدينى المُلهم على أوضح ما تكون تلك الخصائص من قوة ايمانية لا يُرهبها الظلم ولا ينال منها الأعزاء وفى موضع ثالث يقول: «فى الشعرانى تمثلت خصائص الزعيم الشعبى المُكافح على أكمل ما تكون هذه الخصائص من قوة نفسية متُمردة على الظلم وقوة بيانية تُثير العواطف وتُلهب الحماس وفوق هذا وذلك الحاسة الشعبية الساحرة التى تشعر باحساس الجماهير وتتفاعل معها حتى كأنهاه منها، وهى تقودها وتهيمن عليها». وفى موضع رابع يقول: «لقد كان موقف الشعرانى فى وجه القوة

التركية ممثلة فى الولاة والوزراء، البداية الحقيقية لبناء الشخصية المصرية المستقلة التى توارت طويلاً تحت حكم المماليك والتراك حتى وجدت فى الشعرانى فجرها وصاحبها، فتركزت حوله آمالها وأمانيها، وأخذت تتكون حوله شيئاً فشيئاً أولى المجموعات الشعبية المصرية بخصائصها ومميزاتها، لتأخذ دورها التاريخى الذى تجلى مشرقاً غلاباً خلال حملة نابليون على مصر وما تلاها من أحداث». وفى موضع خامس يقول: «وكان أخطر ما عانى الشعب المصرى.. أن العلماء.. مشوا فى ركاب الطغاة من الحكام والولاة، وغدوا لهم بطانة وحاشية، فزادوهم ظلماً وعدواناً واسبغوا على ظلمهم وعدوانهم ظلاً كاذباً من الدين.و بقى المتصوفة وحدهم يحملون مشاعل الجهاد، ويصرخون فى وجه كل جبار: قف من أنت ؟!. ورجال التصوف عُرفوا دائماً بانتفاضهم على الظلم والظالمين، لأنهم ارتفعوا بحياتهم فوق الرغبة والرهبة، وسموا بإيمانهم فوق مايذل الناس من شهوات، وفوق ما يخيف الناس من جبروت. ولقد تركزت قوة التصوف خلال هذا العهد فى زعيم التصوف الشعرانى، وبذلك تمثلت فى الشعرانى مقاومة الشعب المصرى وتمرده على الظالمين». وأما عبد الحفيظ القرنى فيرى أن «الفاتح» العثمانى كان قوياً وجبارا، ومن ثم «فهل» يُنتظر من الشعرانى، وهو زعيم روحى أبصر بالعواقب، أن يقود الشعب الأعزل إلى هُوة سحيقة لا يُعلم قرارها ؟. وهو قد جعل الشعرانى مصلحاً إجتماعياً كبيرا بقوله:«لقد شملت رسالته الإصلاحية المجتمع من نواح متعددة. من ناحية الحاكم، ومن ناحية المحكوم، ومن ناحية مايسود المجتمع من عادات وتقاليد وخلافات». وكذا قوله.:«لقد وضع الشعرانى للمصلحين نبراساً فى الإصلاح يستنيرون به ويهتدون بهدية». وأما الإمام الأكبر عبد الحليم محمود شيخ الأزهر الأسبق فقد وصف الشعرانى بلقب «القطب الجاهد» وبأن واجبه الذى حمله على عاتقة تجاه أبناء مجتمعه كان يتمثل فى «العمل على إنصافهم من حكامهم ورؤسائهم». وأما الدكتور توفيق الطويل فعلى الرغم من كتابه القيم إلا أنه أورد بعض المُبالغات كقوله عن الشعرانى « وقد سعت إليه الزعامة فى الفقه والتصوف حتى إنفرد بها أواخر عمره.. واستل إفتتان الأمراء ومن إليهم من الحكام، حتى أضحت زاويته مركز الحكم السياسى فى مصر». عن ذلك كله وللمزيد انظر: طه عبد الباقى سرور: مرجع سابق، ص ٢١، ١٤٩، ١٥٢ وغيرها من الصفحات. عبد الحفيظ القرنى: مرجع سابق، ص ١٠٤، ١٠٧، ١١٥، ١١٤، ٢٠٣ وغيرها من الصفحات. توفيق الطويل: الشعرانى، ص ١٤٢. هذا بالإضافة إلى تقديم شيخ الأزهر الأسبق «عبد الحليم محمود» لكتاب الشعرانى «لطائف المنن».

الخاتمـــــه

لاشك أن لكل عصر ظروفه التى ينبغى أن نحكم على أهله من خلالها.. مدى صمودهم لتلك الظروف، أو انسحابهم أمامها، أو مجاراتهم لها وتفاعلهم معها. و مصطلح «الظروف» نعنى به مُجمل الأوضاع السياسية والإقتصادية والإجتماعية والفكرية. على أن تلك الظروف إنما تتفاعل أيضاً مع ذلك «الموروث» الذى يأتى من الماضى بإيجابياته وسلبياته.

ولاشك أيضاً أن أفراد المجتمع ـ أى مجتمع فى أى فترة من الفترات، لاسيما فى أوقات الأزمات ـ يتخذون من بعض الأفراد الذين يتميزون ـ أو أُشيع عنهم أنهم يتميزون ـ بقدر من الذكاء والنشاط والعلم والتدين والوعى.. يتخذون منهم قدوة أو قادة، بهم يقتدون أو ينقادون فى آرائهم ومُمارساتهم، ويلجأون إليهم وقت الشدة أو الحاجة لطلب النجدة أو المساعدة، بعد أن يكونوا قد هيأوا ـ بوسائل عديدة مباشرة أو غير مباشرة ـ ما يُساعد هؤلاء الأفراد المُتميِّزين على القيام بهذا الدور. ومع الوقت، وبقدر غير مُحدد من التداخل والإختلاط بين المثال والواقع، والحقيقة والأسطورة، والصدق والكذب فى الأقوال والأفعال.. يتحول هذا الفرد إلى شخصية شهيرة فى مجتمعه، ليُصبح «رجلاً عظيماً» أو «قائداً» أو حتى «زعيماً» فى نظر البعض.

بيد أن السلطة من ناحيتها، وفى كل زمان ومكان، وفى أوقات ضعفها خاصة ـ بل وقوتها ـ تُراهن كثيراً على مثل هؤلاء الأفراد، لاحتوائهم وتطويعهم لخدمة مصالحها وأهدافها فى المجتمع. والإحتواء يتم دائماً من خلال الترغيب والترهيب معاً ؛ الترهيب ـ خاصة وقت قوة السلطة ـ من خلال التلويح باستخدام القوة فى إعمال القانون. والترغيب من خلال تقريب هؤلاء الأفراد واحترامهم والإنعام عليهم، وبما يرفع من مكانتهم فى النهاية إجتماعياً ومعنوياً وماديا.

وهكذا تصبح أهداف المجتمع من «الرجل العظيم» فى تباين ـ وأحياناً فى تناقض ـ مع أهداف السلطة. وليصبح موقف هذا «الرجل العظيم» هو الفيصل فى النهاية. هل يُساند مجتمعه «الضعيف» الذى نشأه وأعطاه ووضع فيه بعض آماله التى يطمح إلى تحقيقها ؟. أم يؤازر السلطة التى تمتلك القوة والجاه، والتى تطمع فى استخدامه ؛ إما لإسباغ بعض المشروعية لحكمها، أو لتهدئة المجتمع وإخضاعه لها ؟. أم يُحاول اتخاذ موقف وسطاً بين المجتمع والسلطة ؟.

إن لكل موقف مُمارساته وخطابه وفلسفته التى يمكن العثور عليها فى النهاية، سواء جاء ذلك بشكل واضح ومباشر أو بشكل غير مباشر. ومجموع ذلك كله إنما يعكس فى النهاية الموقف الحقيقى لهذا «الرجل العظيم». وفى كل الأحوال، فإن القضايا السابقة إنما تمثل تحديات حقيقية،

تواجه كل فرد وقع عليه اختيار مجتمعه بشكل غير رسمى ليقوده فى لحظة ما من الزمان. وبقدر ونوع ونتيجة استجابة هذا الفرد لتلك التحديات، تصبح عظمة هذا الرجل حقيقية وإيجابية، أو زائفة ومشبوهة وسلبية، سواء فى أعين المعاصرين له، أو فى أذهان اللاحقين من الخلف.

فى ضوء ماسبق ناقشت هذه الدراسة الخطاب السياسى لعبد الوهاب الشعرانى تجاه السلطة والمجتمع. وهى محاولة للإقتراب من الموقف والدور السياسى الحقيقى للصوفية فى تاريخ مصر فى فترة من فترات تاريخها، بعيداً عن الإغراق غير الموضوعى فى المدح أو القدح لذلك الدور.

نشأ عبد الوهاب الشعرانى نشأة ريفية فى طفولته، وذلك فى بيت يجمع بين الشرف والتصوف والعلم والفقر غير المدقع. ولقد استفاد من تلك النشأة الكثير من الأمور فى طفولته وأوائل صباه. ثم أُخذ أو أُرسل إلى القاهرة من أجل استكمال تعليمه. وفى القاهرة أعطاه المجتمع الكثير من جديد.. أعطاه التعمق فى العلوم المعروفة فى عصره، والتوغل فى التصوف، وإمكانية تكوين شبكة من العلاقات مع كبار شيوخ العلم والتصوف آنذاك، وكذا رؤية بعض رموز السلطة وإقامة بعض الصلات معهم.

كان هذا فى سن الصبا والشباب المبكر، أما بعد ذلك فقد أعطاه المجتمع المصرى المزيد من العلم والتصوف وزوجة وبيتا، ثم زاوية ومريدين، ليُصبح «الشيخ الشعرانى» الميسور الحال اقتصاديا، والذى يحظى بشهرة واسعة فى التصوف والعلم، والذى يحظى بمكانة اجتماعية مرموقة. ولقد استغل الشيخ كل ما سنح له بذكاء منذ البداية، واستطاع - بفضل ذلك كله - تكوين شبكة واسعة من العلاقات مع رموز السلطة على مختلف مستوياتها. ومن ثم فقد أخذ من السلطة أيضاً الكثير من الإحترام والتقدير الإجتماعى، بالإضافة إلى الرِّزَق والهدايا والأموال.

فى مُقابل ذلك كله كان على الشيخ أن يُصْدِرَ خطابه تجاه الطرفين، لكى يُحَدِدَ موقفه من السلطة والمجتمع. ولقد جاء هذا الخطاب مُتَضَمِّناً فى مُؤلفاته الكثيرة التى تركها. بيد أن الشيخ قد وجد نفسه مُحاطاً بمجموعة من التناقضات. جاءت تلك التناقضات من خلال التراث السياسى والفكرى للمتصوفة الذى جمع بين الصدام مع السلطة أو مُوالاتها، و التغير العميق فى الوضع السياسى والناجم عن سقوط الدولة المملوكية وقيام حكم الدولة العثمانية، ومن التناقضات العديدة بين أهداف السلطة وأهداف المجتمع منه، ومن كون الشيخ إنما اعتمد فى زاويته وتصوفه وكل أمور حياته على السلطة والمجتمع وأنه كان عليه إرضاء الجانبين، كذلك من جرّاء التنافس بين الصوفية «المتصوفة» فى التعامل مع السلطة والمجتمع، وأخيراً من كون الشيخ قد أراد أن يسلُك طريقاً وسطاً يجمع به بين إرضاء الله من ناحية، وإرضاء السلطة و المصريين من ناحية أخرى.

حاول الشيخ اتباع سياسة مزدوجة فى تعامله مع السلطة والمجتمع. وبمقتضى تلك السياسة يتم التعامل مع السلطة ومدحها والدعوة لها والتداخل معها والإستفاده منها دون التدخل فى أمورها، أو نقدها فى أحيان أخرى والتبرؤ من آثامها دون الوقوع تحت طائلة عقابها أو فقد ثقتها ومنافعها. فى الوقت نفسه كانت تلك السياسة ترمى إلى توثيق العلاقة مع المجتمع بالإستمرار فى التعامل معه وكسب ثقته وعطفه وعطائه مع نقده أحيانا. لقد كانت سياسة نفعية فى معظمها، وإن ارتَدَت الرداء الدينى / الصوفى المثالى، ووسطية ومُحافظة، رغم ظاهرها الثورى أحيانا. وأخيراً كانت سياسة ناجحة فى حينها بالنسبة للشعرانى، رغم وجود العديد من معارضيها آنذاك، ورغم آثارها السلبية على المدى الطويل.

أما نقد السلطة فقد استطاعه الشعرانى فى «خطابه العام» إبان حديثه عن «الدولة». فعل الرغم من أنه لم يكن راضياً تمام الرضى عن حكم الدولة المملوكية، إلا أن مجئ حكم الدولة العثمانية بقوته وقسوته قد جعله يتحسَّر ـ بعد وقت قصير ـ على ما فات، ويشعر بنوع من الحنين إليه. لقد استطاع الشيخ مدح حكم الدولة المملوكية البائدة، وتوجيه الإتهامات لحكم الدولة العثمانية. ولقد تمثلت تلك الإتهامات فى أنها دولة لا تحكم بالشريعة الإسلامية، بل بالقانون «اليسق». وأنها دولة ظالمة فى حكمها للمصريين من فلاحين، وتجار، وطوائف حرف، وشيوخ علم وتصوف، وعامة. وأن حكمها يُمَثِل، فى مجموعه، بداية لكل شر وفساد وظلم، ونهاية لكل خير وعدل. بل و باعتباره حُكماً قام على القوة «التغلب» فقط.

والواقع أننا نعثر فى «خطاب الدولة» على أهم معالم خطاب الشيخ إيجابية وجرأة، رغم ما به من «تقية سياسية» ألجأته أحياناً إلى طرح آرائه بأسلوب غير مباشر. لقد كان هذا الخطاب ضد الدولة العثمانية، لصالح الدولة المملوكية البائدة. وضد السلطة العثمانية فى مجموعها، لصالح المصريين عامة. بل لقد اقترب الشيخ ـ إلى حد ما ـ من مفهوم «الوطن». بيد أن وسطية الشيخ وثقافته الدينية / الصوفية وخوفه.. كل ذلك قد جعله ينتهى فى أحكامه إلى التسليم بأن كل ما حدث، إنما يدور فى إطار «الأقدار» التى قدّرها الله سبحانه وتعالى على المصريين، وأنه لا مناص من الرضى بها.

وعلى النقيض تماماً مما سبق، جاء خطاب الشعرانى للسلطان. ففى حين مدح الدولة المملوكية، فإنه قدح فى سلطانها ووصفه بالظلم والجور أحيانا، وفى أحيان أخرى أهمله. وفى حين نقد الدولة العثمانية، فإن خطابه لسلطانها كان خطاباً متُواضعاً ذليلا.. خطاب المادح والمُبَجِل إلى أقصى الحدود. لقد أعطاه العديد من الألقاب السياسية والدينية التى جعلت منه سلطانا، وإماماً أعظم، و «خليفة» و «ظل الله على الأرض». واحترمه احتراماً غير مسبوق ولا ملحوق فى خطابه. وأغدق

عليه ـ أى على السلطان العثمانى ـ من الصفات ما جعله يحوز كل العقل والعدل والحكمة، بشكل لا يُضاهيه فيها أحداً كان من الناس. وأعلن عن ضرورة الطاعة المُطْلَقة له فى كل شئ، حتى فى حال كونه جائراً ضارباً للظهر وآخذاً للمال، ووصف من يفعلون غير ذلك بأنهم مجرد «رعَاع» يجب عقابهم. ولقد استخدم فى تأييد آرائه كل ما استطاع جمعه من آيات القرآن، والحديث، والفقه، والتراث الدينى / الصوفى الذى كان قد وصل إلى مرحلة مُتقدمة فى هذا الإتجاه. كل ذلك لخدمة السلطان العثمانى.

ولا نشك فى أن الشيخ قد فعل ذلك خوفاً وطمعا. ولكننا نشك فى قيمة ذلك وتأثيره الإيجابى على المجتمع الذى عاشه، كما أن مقارنة «خطاب الدولة» عنده مع «خطاب السلطان» يؤدى بنا للعثور على قدر هائل من التناقضات فى فكره السياسى. إن جرأته وإيجابية آرائه ومساندته للمجتمع المصرى هناك، قد انقلبت هنا إلى رهبة وسلبية و مُساندة للسلطة. وإذا كان المرء ليتساءل عن مدى تأثير ذلك التناقض على أبناء عصره الذين تابعوه فى آرائه، فإن الشواهد التالية لكثيرة، ولا تزال ممتدة حتى عصرنا، و تثبت بجلاء مدى التأثير السلبى لمثل ذلك الخطاب تجاه الحاكم الأول «السلطان آنذاك».

حاول الشيخ أن يتسم خطابه لرموز السلطة فى مصر بسمات أخرى يُظهِرُ فيها التعالى والشجاعة والزهد. ولقد كانت فلسفة هذا الخطاب تعكس الرغبة فى التَّشَبُّه بتراث بعض شيوخه وشيوخ التصوف قبل ذلك فى علاقاتهم بالسلطة، وأيضاً ذلك التنافس بين المتصوفة فى خطابهم وممارساتهم تجاه السلطة والمجتمع. ولقد اتخذ الخطاب هنا «منحنى هابط» إلى حد ما، وبما يتناسب ونمو مكانة الشعرانى. وكذا تدرَّجت لهجته فى تصاعدها بما يتناسب ومستوى سلطة الحكام، وكذا يتناسب مع عزلهم أو بقائهم فى وظائفهم، وكون بعضهم كان من مُحبي الشعرانى أو مُعتقديه.

والواقع أنه بعد التمعُّن فى مضمون هذا الخطاب وأهدافه ووسائله ومُستوياته، ظهر لنا أن الشيخ قد وقع فى تناقضات عديدة من جديد. فأهدافه بدت أقرب كثيراً إلى احترام السلطة ومُساندتها على حساب المجتمع. ووسائله تعددت ما بين الدينى والدنيوى، وإن رجحت كفة الوسائل الدنيوية فى النهاية. ومضمونه أدى بنا، بعد تحليله، إلى العثور على مستويين ؛ الأول: هو الخطاب المثالى المُتعالى، والذى ينطلق من البُعد الدينى / الصوفى. ولقد صدر هذا المستوى من الخطاب عاماً فى معظمه، فلم يتحدث فى إطاره عن حاكم معين إلا بعد وفاته، أو عزله، أو فى حالة كونه لا يمتلك القدرة على الإضرار بالشيخ. وقد عكس هذا الخطاب ـ فى ظاهره ـ عدم الخوف ولا الإحترام للسلطة أحياناً لصالح المجتمع. والثانى: هو الخطاب غير المُتعالى، والذى انطلق من الواقع وعكس

علاقات حقيقية مع أشخاص مُحَدَّدين لايزالوا موجودين فى السلطة ويمتكلون القدرة على إيقاع الضرر به. ولقد كان هذا الخطاب مُحابيا، و مُرائيا، ووجلا، ومُساندأ للسلطة على حساب المجتمع. وإذا كان الشيخ قد بدأ أحياناً باستخدام المُستوى الأول فى خطابه، فإنه غالباً ما انتهى به المطاف إلى المستوى الثانى. لقد كان هذا الخطاب فى بعض قسماته شبيهاً بخطاب السلطان، وإن لم يصل إلى ما وصل إليه، لكنه فى النهاية خدم السلطة ولبى مطالبها واحترمها، بأكثر مما خدم المجتمع ولبى مطالبه.

إن ما تحدثنا عنه والخاص بخطاب الشعرانى للسلطان ورموز السلطة فى مصر، نجده وقد طبّقه تماماً فيما يتصل بقضايا السلطة والمجتمع المصرى فى عصره. لقد طلب من المصريين طاعة السلطان ورموز سلطته فى مصر طاعة مطلقة، وكذا احترامهم وتعظيمهم. والطاعة لدى الشيخ كانت ذات أبعاد أدبية ومادية. فمن القبول التام بسلطته، وعدم إبداء أى اعتراض على إرادته، ولا القيام بأى نوع من العصيان أو ما يُخلُ بالأمن واستقرار أمور السلطة.. إلى ضرورة الدعاء له ومشاركته فى كل همومه وأفراحه.. وصولاً إلى دفع الضرائب وغيرها من المطالب التى تؤدى إلى تدعيم قبضة السلطة.

فإذا ما تحدثنا عن قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وجدنا لدى الشيخ أكثر من رأى فى القضية. فهو يرى أن المجتمع به الكثير من السلبيات، والتى تحتاج إلى إعمال الأمر والنهى. ومن ثم فهو يُجيز قيام بعض الأفراد ـ وخاصة من الصوفية ـ بذلك. وحين يتحدث عن وسائل الأمر والنهى، فإنه يُجيز لهؤلاء الأفراد استخدام القلب دائماً واللسان أحيانا. أما استخدام اليد فى تغيير المنكر، فإنه قَصرَها على السلطة «أولى الأمر» فقط. وحتى هنا يبدو الأمر مُتناسقا. بيد أن خطاب الشيخ تضمن أيضاً أن السلطة قد أصبحت فى حاجة إلى من يأمرها بالمعروف وينهيها عن المنكر فى أمور كثيرة لا تتفق والشريعة الإسلامية. ومن ثم فهى غير جديرة للقيام على الأمر والنهى فى المجتمع. ومع هذا الرأى نكون أمام تناقض فى الخطاب فرضته تناقضات الواقع وخوف الشيخ من السلطة، ورغم أن الرأى الأخير هو الأقرب إلى الرأى الحقيقى للشيخ.

على أية حال فقد انتهى الشعرانى فى أواخر حياته إلى رأى وسط، بمقتضاه يقوم الأفراد بالأمر والنهى مستخدمين القلب واللسان. فإن عجزوا، لجأوا للسلطة طلباً للمساعدة باللسان، أو لاستخدامها يدها فى النهاية. لقد كان الخوف فقط من السلطة هو الدافع الذى أدى بالشيخ إليهذا الحل الوسط. وفى كل الأحوال كانت أراؤه فى القضية تعبّرعن طاعته للسلطة، رغم عدم إيمانه فى الحقيقة بجدارتها للقيام على الأمر، ولا بالوسائل القاسية التى تستخدمها فى العقاب، والتى اعتمدت فى بُعدها السياسى على القانون «اليسق»، وفى بُعدها الواقعى على أهواء وأخلاق القائمين على أمور السلطة.

والأمر نفسه يمكن قوله عن رأيه وخطابه تجاه قضية ظلم السلطة للمجتمع. لقد آمن الشيخ تماماً ـ ومنذ البداية وحتى النهاية ـ بوقوع ظلم عظيم على كاهل المصريين بمختلف تقسيماتهم الإجتماعية وأنشطتهم الإقتصادية. وكان من المُتوقع، والأمر كذلك، أن يأتى خطابه مُنسجماً مع ذلك الإيمان، فيكون ناقداً للسلطة وناقماً عليها ومُتعاطفاً مع المجتمع، ويطرح حلولاً تدعو إلى كف يد السلطة عن الظلم.

والحقيقة أن خطاب الشعرانى المُتَضَمِّن حلوله للمشكلة وموقفه منها يختلف ـ إلى حد كبير ـ عن إيمانه الحقيقى بوجودها وحجمه. أما حلوله فكانت اجتماعية وسلمية، بل واستسلامية فى معظمها، وتمثل موقفاً إيجابياً لصالح السلطة، وسلبياً ضد المجتمع. فمنذ البداية وحتى النهاية دعا إلى ضرورة تكاتف المصريين مع بعضهم البعض، لا لتحدى السلطة فى ظلمها، بل لحل مشكلاتهم بالتعاون والتكافل فيما بينهم. وفى الوقت نفسه أخذ الشيخ يُبَرِّر ظلم السلطة جاعلاً أنها بريئة من الظلم وغير مسئولة عنه، وأن المسئول عن ذلك هم المصريون أنفسهم بسبب ظلمهم لأنفسهم، وتقصيرهم فى حقوق الله. ومن ثم فقد استحقوا العقاب جميعاً من السماء على يد الحكام «زبانية الأرض»، انتظاراً للعقاب فى الآخرة على يد «زبانية جهنم»!!. وفى غضون ذلك كله دعاهم إلى تحمل الظلم والرضوح له، باعتباره نوع من الرضى بقضاء الله سبحانه وتعالى عليهم !!. ومرة أخرى استخدم بعض آيات القرآن وبعض الأحاديث وكذلك التراث الفقهى والصوفى ليؤيد موقفه هذا!!.

صحيح أن هناك بعض الآراء والحلول التى تحمل قدراً من الإيجابية، والتى طرحها الشيخ تجاه تلك المشكلة ؛ كقوله بأن الصوفية لا يجب أن ز يتحملوا بلاء الحكام ز ولا أن يدعو لهم لأنهم من «الظلمة»، وأن المريض يجب عليه أن يوصى قبل موته لئلا يذهب جزء من تركته للسلطة، وقوله بتقديم الإنفاق على المحتاجين على بناء الزاوية والدور، وعدم تحفظه تجاه التنافس على الوظائف، وإباحته أحياناً الدفاع عن النفس ضد الحاكم الظالم، وكذا إمكانية أخذ أموالهم وانفاقها على المحتاجين.. إلخ. لقد تناثرت مثل هذه الآراء هنا وهناك فى خطاب الشيخ، لكن من الصحيح أيضاً أنها تعود ـ فى معظمها ـ إلى العشرين سنة الأخيرة من حياته، كما أنها تمثل الإستثناء فى مجمل آرائه. وهذا الإستثناء كان حقاً مقصوراً على أُناس بعينهم من الصوفية دون كل أبناء المجتمع. بل إن الشيخ قد جاء فى ممارساته بما يُناقض بعض هذه الأمور، ناهيك عن أنه طرح دائماً الدعوة لُمقاطعة المِلكية و «تفضيل الفقر» والإتجاه للتصوف كعلاج ناجع للمشكلة برمتها.

كانت الممارسة الإيجابية الحقيقية للشعرانى فى قضية الظلم تتمثل فى قيامه على قضاء بعض حوائج المصريين لدى السلطة. لقد حظيت هذه القضية على مساحة بارزة من خطابه، فدعا المتصوفة إلى ذلك، وضرب بنفسه المثال فى القيام بهذا الدور. وبقدر أهمية وإيجابية هذا الأمر بالنسبة للمجتمع، لنا أن نلاحظ أنه كان مثمراً للشعرانى نفسه. فبه استمر فى كسب المزيد من التفاف أفراد المجتمع حوله، وكذا المزيد من ثقة السلطة واحترامها. ولقد شجعته السلطة للقيام بهذا الدور، طالما أنه لا يتناقض وحقوقها ومكانتها، وطالما أن الشيخ يقوم بدوره فى إطار من «الطلب بالمعروف»، وبنوع من السياسة، وبشكل يؤدى لاستفادة كل الأطراف.. السلطة، والمجتمع، والشعرانى نفسه.

الخُلاصة أن الشعرانى لم يكن مُتصوفاً فقط فى حياته، لكنه كان صاحب آراء و مواقف فى السياسة والمجتمع، وهو ما عبّر عنه خطابه. لقد أراد الشيخ أن يكون له شأناً بين أبناء عصره، فساعده المجتمع على ذلك، وساعدته السلطة أيضا. لكن خطابه للسلطة والمجتمع جاء ليخدم السلطة أولا، والمجتمع ثانيا، وعبد الوهاب الشعرانى نفسه قبل كل شئ. وإذا كان الشيخ قد أراد لنفسه أن يكون إماماً فى التصوف، وحاول البعض من الخَلَف أن يكون «رجلاً عظيماً» بل و«زعيماً» فى المجتمع. فما نستطيع قوله هو أن عبد الوهاب الشعرانى قد افتقد الكثير من الأسس التى كانت كفيلة بأن تجعله نموذجاً متكاملاً للإمام الذى يُحتذى به فى كل أمور التصوف، أو «الرجل العظيم» الذى يجب أن يذكره التاريخ كنموذج لتعليم الأجيال قيم الخير والعدل والعطاء ومُقاومة الظلم، أو «الزعيم» الذى يقتدى به فى آرائه ومواقفه من قضايا عصره.



مُلحق

بمؤلفات الشعرانى مُرتبة ترتيباً أبجدياً

١	الأجوبة عن الأنبياء والمُرسلين والصحابة والتابعين		المليجي : المناقب الكبرى ، ص ٦٨
٢	الأجوبة المُرضية عن أئمة الفقهاء والصوفية	ورد هذا الكتاب باسم مُختلف نوعاً ما في كشف الظنون وهو " الأجوبة المرضية عن أئمة الصوفية ".	الميزان الكبرى ، ج١ ، ص١٧١. المناقب ، ص ٦٩. كشف الظنون، ج١ ، ص ١٢٠،
٣	الأخلاق الزكية والعلوم اللدُنية	جاء اسم هذا الكتاب ضمن ترجمة الشعراني الواردة عند الشيخ عبد الوارث محمد علي ، في مُقدمته لتحقيق كتاب درر الغواص .	درر الغواص على فتاوى سيدي علي الخواص ، تحقيق عبدالوارث محمد علي، ص٣ من المُقدمة
٤	الأخلاق الصُغرى		المناقب، ص ٦٩ ، ٧٠
٥	الأخلاق المتبولية المُفاضة من الحضرة المُحمدية	ويوجد منه مخطوط بدار الكتب المصرية . و يرى المليجي أنها أكبر مُؤلفات الأخلاق .	دار الكتب المصرية،قاعة المخطوطات،رقم٣٠١٥ ، تصوف ، ميكروفيلم ٩٩٦١،المناقب ص٧٠
٦	أدب القضاة	أورده الزركلي في قاموس تراجمه ، ولم يتحدث عن أية تفصيلات عنه .	الأعلام،ج٢ ، ص ٦٠٩
٧	أدب المُريد الصادق مع من يُريد الخالق		المناقب، ص ٦٧
٨	إرشاد الطالبين إلى رسوم طريق العارفين		المناقب ، ص ٧٠
٩	إرشاد الطالبين إلى طريق التخلق بأخلاق العلماء العاملين		المناقب، ص ٧٠
١٠	إرشاد الطالبين لمراتب العلماء الصالحين	يوجد منه مخطوط بدار الكتب المصرية	دار الكتب ، قاعة المخطوطات ، رقم ٣٢ تصوف ، ميكرو فيلم رقم١٦٨٣١
١١	إرشاد المغفلين من الفقهاء و الفقراء إلى شروط صحبة الأمراء	وقد أورد عنه حاجي خليفة ما يلي : " وهو مجلد ، ثم اختصر في نحو مئة ورقة وجعل قسمين ، الأول في صحبة العالم (العلماء) مع الأمير ، والثاني في صحبة الأمير معهم وفرغ منه في رمضان سنة تسع وسبعين وتسعمائة " ومن الواضح أن حاجي خليفة	كشف الظنون ، ج ١ ، ص ٦٥ . المناقب ، ص ٦٩

		ربما قصد بذلك سنة إعادة نسخه حيث أن الشعرانى توفى سنة ٩٧٣ هـ . ورغم أهمية هذا الكتاب بالنسبة لبحثنا ، إلا أننا لم نستطع العثور عليه ، ولا نعرف تاريخ تأليفه	
١٢	الاقتباس فى علم القياس	ومن الواضح أن تأليفه كان سابقاً على لطائف المنن ، مع الوضع فى الاعتبار أن الأخير ألف سنة ٩٦٠ هـ . ونعتقد أن تأليفه تم بعد نضج الشعرانى فكرياً	لطائف المنن ، ص ٧٨ المناقب ، ص ٦٩
١٣	أسرار العبادات	كان تأليفه قبل تأليف اليواقيت والجواهر ، أى قبل سنة ٩٥٥ هـ .	اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر ، ج ٢ ، ص ٥٧
١٤	الإشارة فى شرح حديث الإستخارة		المناقب ، ص ٦٩
١٥	الأنوار فى مُصاحبة الأخيار	وقد نُشرت مُقتطفات منه بعنوان " المُختار من الأنوار فى صُحبة الأخيار " .	المُختار من الأنوار فى صُحبة الأخيار . تحقيق د. عبد الرحمن عميره ، طلعت غنام ، القاهرة ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية،١٩٧٣
١٦	الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية .	انظر الفصل الثانى	
١٧	الأنوار القدسية فى بيان عقائد الصوفية		المناقب ، ص ٦٩
١٨	الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية	انظر الفصل الثانى	
١٩	البحر المورود فى المواثيق والعهود	انظر الفصل الثانى	
٢٠	البدر المنير فى غريب أحاديث البشير النذير .	انظر الفصل الثانى	
٢١	البروق الخواطف لبصر من عمل بالهواتف .	وقد جاء فى لطائف المنن بهذا الاسم ، فى حين أورده حاجى خليفة باسم " البروق والخواطف " وفى هذا الكتاب ذكر الشعرانى خلوته على يد شيخه على المرصفى .	لطائف المنن ، ص ٧٧ ،كشف الظنون ج ١ ، ص ٢٤٠ .
٢٢	بهجة الأبصار والفهوم فيما تميز به أهل الله من الأخلاق		المناقب ، ص٦٨

	والعلوم .		
٢٣	بهجة النفوس والأخلاق فيما تميز به القوم من الآداب والسلوك .	يوجد منه مخطوط بدار الكتب المصرية .	دار الكتب المصرية ، قاعة المخطوطات ، رقم ٣٩تصوف ، ميكروفيلم رقم ١٠٤٦
٢٤	بهجة النفوس والأسماع والأحداق فيما تميز به القوم من الآداب والأخلاق	ذكره الزركلى على أنه مخطوط بخط الشعرانى نفسه ، ولا نعرف سنة تاليفه	المناقـــب ، ص ٧٠ ، الأعـــلام ، ج٤ ، ص ٣٢١

٢٥	التتبع والفحص على حكم الإلهام إذا خالف النص	أورده الشعرانى ، ولم نعثر له على أثر . ومن الواضح أنه ألف قبل سنة ٩٦٠هـ .	لطائف المنن ، ص ٧٧ المناقب ، ص ٦٧
٢٦	تطهير أهل الزوايا من خبائث الطوايا		المناقب ، ص ٦٩
٢٧	تطهير أهل الزوايا والرواق من خبائث الطوايا والأخلاق		المناقب ، ص ٧٠
٢٨	تفسير القرآن على وجهى الشريعة والحقيقة		المناقب ، ص ٧١
٢٩	تنبيه الأغبياء على قطرة من بحر علوم الأولياء	يذكر الشعرانى فى " الطبقات الكبرى " أنه ألف هذا الكتاب " فى الإنتصاف لإبن عربى " . ومن الواضح أنه ألفه قبل سنة ٩٣١ هـ ، حيث جاء ذكره فى كتاب " الأنوار القدسية " ، والذى بدأ تأليفه فى هذه السنة .	الطبقات الكبرى ، ج١ ، ص ١٦٣ . الأنوار القدسية ، ج١ ، ص ٤١ . الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر ، ج١ ، ص٣ .
٣٠	تنبيه المُغترين فى آداب الدين	ذكره الزركلى على أنه " مطبوع " وربما قصد بذلك الكتاب التالى .	الأعلام ،ج٢ ، ص ٦٠٩ .
٣١	تنبيه المُغترين فى القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر	إنظر الفصل الثانى	
٣٢	الجواهر والدُرر	وقد ذكر المليجى أنها فى ست كتب ، وتختلف عن الدرر الغرى والكبرى ، وأن كل كتاب منها كُتب على غير طريقة الآخر	المناقب ، ص ٦٨
٣٣	الجواهر والدرر الصغرى		المناقب ، ص ٦٨
٣٤	الجواهر والدرر الكبرى		المناقب، ص ٦٨
٣٥	الجواهر والدرر الوسطى		الأعلام، ج٤، ص٣٢٢
٣٦	الجواهر والدرر من كلام سيدى على الخواص	انظر الفصل الثانى	
٣٧	الجوهر المصون فى علوم كتاب الله المكنون	وقد ذكر الشعرانى أنه " مُشتمل على نحو ثلاثة آلاف علم منثور على سور القرآن " . وتوجد بدار الكتب المصرية نسخة مخطوطة منه . وقد ألفه قبل سنة ٩٦٠ هـ .	لطائف المنن، ص٧٧ . دار الكتب ، قاعة المخطوطات ، رقم ٧٨٤ ، تصوف ، ميكروفيلم رقم ٣٤٩١٩ .

٣٨	الجوهر المصون والسر المرقوم فيما تنتجه الخلوة من الأسرار والعلوم	وقد ذكره في كتاب " الميزان الكبرى " وإن لم نعثر له على أثر ؛ ولا نعرف سنة تأليفه	الميزان الكبرى ، ج١ ، ص١٠ . المناقب ، ص ٦٨
٣٩	حد الحسام على من أوجب العمل بالإلهام	وقد ذكره في لطائف المنن ، ولم نعثر له على أثر . أما المليجي فقد ذكره بعنوان : حد الحسام على من أوجب العلم بالإلهام .	لطائف المنن ، ص٧٧ . المناقب ، ص ٦٨
٤٠	حقوق أخوة الإسلام	ذكره حاجي خليفه بهذا الإسم على أساس أنه " مواعظ " ، وهناك نسخة في دار الكتب المصرية بعنوان " حقوق الإسلام ". ومن المُرجح أن العنوانين هما لمُؤلف واحد . و قد ذكر فيه أن" للنبي[ص] حقوقاً على الأمة ، وللمسلمين بعضهم على بعض حقوقاً، ففي مُعاشرة الصديق مع الصديق ، و الشيخ مع المريد،والعالم مع المتعلم،والأمير مع الرعية ،والجار مع الجار، والغني مع الفقير، والسيد مع المملوك ...حقوق وشرائط وآداب " .	دار الكتب ، قاعة المخطوطات، ميكروفيلم رقم ٣٥٠٠٢ ، مخطوط رقم٩٤٧ تصوف. كشف الظنون، ج٢ ، ص ٦٧٣ ، ٦٧٤ .
٤١	الدُر	وقد ذكره الشعراني في كتابه " خلاصة علوم الإسلام " . ففي إطار حديثه عن علوم النحو والمعاني والبيان يقول " " وقد ذكرنا في كتابنا (الدر) نحو ثلاثة آلاف علم من علوم القرآن لا يعرف أئمة النحو والبيان علماً واحداً منها بقواعد النُحاة ، ولم يشتغل ولي قط منهم بعلم النحو .	خلاصة علوم الإسلام ، تحقيق : عبد القادر عطا ، القاهرة ، دار التراث العربي ، ط١ ، ١٩٨٠ ، ص ١٠٠.
٤٢	الدر المكنون والجوهر المصُون		المناقب، ص ٧٠ .
٤٣	الدرر السنية في شرح الوصية المتبولية		المناقب ، ص ٦٨
٤٤	درر الغواص في فتاوى سيدى على الخواص .	انظر الفصل الثاني.	
٤٥	الدرر واللمع في الصدق والورع	وقد ذكر اسماعيل سليم أنه موجود بالزيتونة بتونس ، ولا نعرف له سنة تأليف .	الذيل ،ج١ ، ص ٤٧٠ . المناقب ، ص ٦٩
٤٦	الدرر المُضيئة في بيان الأخلاق المتبولية		المناقب ، ص٦٨
٤٧	الدرر المنثورة في بيان زُبد العلوم المشهورة .	انظر الفصل الثاني	
٤٨	ذيل الطبقات الكبرى	وله اسم آخر هو " ذيل لواقح الأنوار " . و	دار الكتب المصرية ،

		منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية . ومن الواضح أنه ألفه بعد كتاب " الطبقات الكبرى " . وعلى أية حال فإن المليجى يقول بأنه ذيل الطبقات الوسطى.	مخطوط رقم٤٩٣ تاريخ ميكروفيلم رقم ١٣٩٩٠. المناقب ، ص ٦٨ . الأعلام ، ج٤، ص ٣٢٢.
٤٩	ردع الفقراء عن دعوى الولاية الكبرى	ولا نعرف متى ألفه .	الذيل ، ج١ ، ص ٥٥٧ .
٥٠	رسالة الأنوار فى آداب العبودية	ولا نعرف متى ألفه . وإن كنا نرى أن ذلك قد تم قبل سنة ٩٦٠ هـ	لطائف المنن ، ص٧٧ .
٥١	رسالة فى بيان طريقة الصوفية		دار الكتب ، مخطوط رقم ٢٧٩٨ ، تصوف ، ميكروفيلم رقم ٣٧٧٣٢ .
٥٢	رسالة فى شرح الهاتف	ألفه فى شرح هاتف جاءه فى سنة ٩٣١ هـ، ويذكر عنها أنه " من أول تآليفه فى طريق القوم "	لطائف المنن ، ص ٣٠٨
٥٣	رسالة فى طب أرباب الأحوال	وقد ذكر الشعرانى ذلك في لطائف المنن ، حيث قال : " ومما من الله تبارك وتعالى به على: معرفتى بطب أرباب الأحوال،فإن طبهم لا يعرفه غيرهم من الأطباء ، وقد بسطت الكلام على ذلك فى رسالة مُستقلة " .	لطائف المنن ، ص ٤٢٦ .
٥٤	رسالة فى وقائعه مع الرسول [ص]	وقد ذكرها من ضمن مؤلفاته ، ولا نعرف تاريخ تأليفها .	لطائف المنن ، ص ٤٥٧.
٥٥	رياض الصالحين	ويبدو أنه مُختصر للكتاب الشهير " رياض الصالحين " ، وهو مخطوط بدار الكتب المصرية ، ولا نعرف سنة تأليفه .	دار الكتب ، مخطوط رقم ٩٧٠ تصوف ، ميكروفيلم رقم ٣٤٩٥٤ .
٥٦	السراج المُنير فى غريب أحاديث البشير النذير	أورده حاجى خليفة ، وربما كان هو كتاب " البدر المنير فى غريب أحاديث البشير النذير " .	كشف الظنون ، ج٣ ، ص ٩٨٤ .
٥٧	السر المرقوم فيما إختص فيه أهل الله من الأخلاق والعلوم .	أورده اسماعيل سليم،ولا نعرف سنة تأليفه .	الذيل ، ج٢ ، ص١١ . المناقب ، ص ٦٨
٥٨	سر المسير والتزود ليوم المصير .	أورده أيضاً اسماعيل سليم ، ولا نعرف عنه شيئاً سوى الإسم .	الذيل ، ج٢ ، ص١١ .
٥٩	شرح جمع الجوامع	وهو شرح لكتاب تاج الدين عبد الوهاب ابن	كشف الظنون ، ج٢ ،

		علي بن السبكي الشافعي ، المتوفي سنة ٧٧١ هـ ، وهو في أصول الفقه .	ص ٥٥٦ .
٦٠	شرح ورد الأقطاب		المناقب ، ص ٧١
٦١	الطبقات الصغرى	وهذا الكتاب هو امتداد أو تكملة لكتاب الطبقات الكبرى وكتاب الطبقات الوسطى ، وفيه ترجم للعديد من المشايخ . وليس من السهل معرفة التاريخ الحقيقي الذي انتهى فيه الشعراني من تأليف هذا الكتاب . فهو يتحدث عن مشايخ توفوا سنة ٩٧٠هـ ، أو ٩٧٢هـ ، بل وفي سنة ٩٨١هـ ، وفي سنة ١٠٠٣هـ . وهذا يعني أن هناك من أضاف على هذا الكتاب بعد وفاة الشعراني في سنة ٩٧٣هـ .	الشعراني : الطبقات الصغرى ، القاهرة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، تحقيق: محمد عبد الله شاهين ، ط١ ، ١٩٩٩.
٦٢	الطبقات الكبرى	انظر الفصل الثاني	
٦٣	الطراز الأبهج على خطبة المنهج	وهو كتاب في الفقه ، ولا نعلم سنة تأليفه .	الذيل ، ج٢ ، ص ٨١ .
٦٤	طهارة أجسام المُوحدين من سوء الظن بأحد المسلمين		المناقب ص ٦٨
٦٥	طهارة الجسم والجنان من سوء الظن بالله والملائكة والجان		المناقب ، ص ٧٠
٦٦	طهارة الجسم والفؤاد من سوء الظن بالسُعداء من العباد		المناقب ، ص ٦٨
٦٧	طهارة الجسم والفؤاد من سوء الظن بالله تعالى والعباد	أورده الشعراني في" الميزان الكبرى" و في " الميزان الخضرية " ، وأورده اسماعيل سليم أيضاً . وقد ألفه قبل سنة ٩٦٣ هـ .	الميزان الكبرى ، ج١ ، ص ١٣٢ . الميزان الخضرية ، ص ١٤٢ . الذيل ، ج٢ ، ص ٨٩ .
٦٨	طهارة لسان المؤمن وفؤاده من سوء الظن بالله تعالى وعباده		المناقب ، ص ٧٠
٦٩	العبادات على مذهب الصوفية		المناقب ، ص ٧١
٧٠	علامات الخزلان على من لم يعمل بالقرآن	ولا نعرف سنة تأليفه ، وربما هو نفسه كتاب " لوائح الخزلان على كل من لم يعمل بالقرآن " .	الذيل ، ج٢ ، ١١٧ .

٧١	فتاوى الشعرانى	وعن تأليفه لهذا الكتاب يقول :" وطالعت فتاوى شيخنا زكريا وشيخنا الشيخ شهاب الدين وغير ذلك ، كفتاوى النووى الكبرى والصغرى ، وفتاوى ابن الفركاح ، وفتاوى ابن أبى شريف وغير ذلك . ثم جمعتها كلها فى مُجلد بإسقاط المُتداخل منها " . وهذا ربما يعنى أن وضع هذه الفتاوى تم فى فترة تعليمه ، وقبل تأليفه لكتاب الميزان الكبرى بوقت طويل .	الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ٦٣ . كشف الظنون ، ج٣ ، ص ١٢٢٤ .
٧٢	الفتح فى تأويل ما صدر عن الكُمل من الشطح	ولا نعرف سنة تأليفه .	كشف الظنون ، ج ٣ ، ص ١٢٢٣ .
٧٣	الفتح المُبين فى بيان أسرار أحكام الدين	وهو عن الصلاة وغيرها من أمور الدين ، و لا نعرف سنة تأليفه . ولولا حديثه عن أنه مُجلد ضخم ، لقلنا أنه هو نفسه المُؤلف التالى .	الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ١٢٩ .
٧٤	الفتح المُبين فى ذكر شئ من أسرار الدين	وهو مخطوط صغير بدار الكتب المصرية ، وذكره حاجى خليفة . وقد نشر مُؤخرا فى مصر بعنوان آخر ، وهو " أسرار أركان الإسلام " !! . وربما كان اختصاراً للمُؤلف السابق .	دار الكتب المصرية ، مخطوط رقم ٧٩٤ ، تصوف ، ميكروفيلم رقم ٣٢٨٤١ . كشف الظنون ج٣ ، ١٢٣٤ .الشعرانى : أسرار أركان الإسلام تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة، دار التراث العربى ، ط١ ، ١٩٨٠ .
٧٥	فتح الوهاب فى فضائل الآل و الأصحاب	وهو مُؤلف – كما يذكر حاجى خليفة – أثبت الشعرانى فيه الخلافة للخلفاء الأربعة ، و ختمه بذكر بعض فضائل آل البيت . ولا نعرف تاريخ تأليفه له .	كشف الظنون ، ج٣ ، ص ١٢٣٦ .
٧٦	فرائد القلائد فى علم العقائد	ولا نعرف شيئاً عنه ، سوى ما ذكره عنه الشعرانى بنفسه عن اسمه . وقد أورده أيضاً اسماعيل سليم .	لطائف المنن، ص ٧٨ . الذيل ،ج٢، ص ١٨٤ . المناقب ، ص ٦٧
٧٧	الفصول فى علم الأصول		المناقب ، ص ٦٨
٧٨	الفلك المشحون فى بيان أن التصوف هو ما عليه العلماء العاملون		المناقب ، ص ٧١
٧٩	قنية الأغنياء على قطرة من	ولا نعرف عنه إلا الإسم ، وهو ما ذكره	كشف الظنون ، ج٣ ،

	بحر علوم الأولياء	حاجى خليفة .	ص ١٣٥٦ .
٨٠	القواعد السنية فى توحيد أهل الخصوصية	ولا نعرف عنه إلا الإسم ، والذى أورده كل من المليجى ، واسماعيل سليم .	المناقب ، ص ٧٠. الذيل ، ج٢ ، ص ٢٤٢ .
٨١	قواعد الصوفية	ولا نعرف سنة تأليفه تحديداً ، إلا أن من المُرجح لدينا أنه ألفه قبل سنة ٩٦٠ هـ .	لطائف المنن ، ص ٧٧ .
٨٢	القواعد الكشفية الموضحة لمعانى الصفات الإلهية	وقد أجاب فى هذا الكتاب عن أسئلة البعض ، فيما يتصل بكلام أهل الشطح فى التصوف . ويذكر حاجى خليفة أن الشعرانى أتم هذا المؤلف فى سنة ٩٦١ هـ .	دار الكتب ، مخطوط رقم ٣٤ تصوف، ميكروفيلم رقم ٣٤٠٨٢ . كشف الظنون،ج٣،ص ١٣٦٠.
٨٣	القول المُبين فى بيان آداب الطالبين	و لا نعرف عنه شيئاً إلا الإسم .	الذيل ، ج٢، ص ٢٥١ .
٨٤	القول المُبين فى دليل لبس الخرقة والتلقين		المناقب، ص ٦٨
٨٥	القول المُبين فى الرد عن الشيخ محيى الدين	ولا نعرف عنه إلا الاسم	الذيل ، ج٤ ، ص ٢٥٢
٨٦	الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر	انظر الفصل الثانى	
٨٧	كشف الحجاب والران عن وجه أسئلة الجان	يتحدث الشعرانى عن أن هذا الكتاب به إجابة " نيف وسبعون سؤالاً فى التوحيد سألنى عنها علماء الجان " وأن العلماء تلقوها بالقبول" وكتب الناس منها نُسخاً لا أحصيها ، ونقلت إلى الممالك القريبة والبعيدة ". و يذكر حاجى خليفة أن تأليف الكتاب كان فى ليلة الثلاثاء ١٦ رجب سنة ٩٥٥ هـ .	لطائف المنن،ص٧٧، ٢٣٠. اليواقيت والجواهر ،ج١، ص١٢١. المناقب ، ص ٦٨.كشف الظنون ، ج٣ ، ص ١٤٨٨ . و قد طبع الكتاب فى مصر بمطبعة عالم الفكر ، و ذلك فى سنة ١٩٩٣.
٨٨	كشف الغمة عن جميع الأمة	وعنه يقول الشعرانى : " جمعت فيه أدلة المذاهب الأربعة من غير عزو إلى من خرجها من الحفاظ اكتفاء بعلم أهل كل مذهب بمن خرج دليلهم "وبالتالى فهو كتاب فى الحديث والفقه . وقد ذكر الشيخ أنه انتهى من تأليف هذا الكتاب فى مُستهل رجب سنة ٩٣٦ هـ .	كشف الغمة . لطائف المنن ، ص ٧٧ . كشف الظنون ، ج٣ ، ص ١٤٩٢ .
٨٩	لُباب الإعراب المانع من اللحن فى السنة والكتاب	هذا الكتاب فى قواعد اللغة العربية ، وله عنوان ثان هو " كشف الإعراب المانع عن اللحن فى السنة والكتاب " وعنوان ثالث	الشعرانى:لُباب الإعراب المانع من اللحن فى الكتاب و السُنّة " ،

		وهو " المُقدمة النحوية فى علم العربية " . والمخطوط محفوظ بالمكتبة الأزهرية تحت رقم ٢٨٤٣خصوصي ، ٣٧٦٨٩عمومى ، ويتكون من إحدى وثلاثين ورقة . وقد تم تحقيق الكتاب ونشره .	تحقيق: د. عاطف محمد عبد المجيد ، طنطا ، ١٩٩٦. المناقب، ص ٦٧.
٩٠	لطائف المنن والأخلاق فى بيان وجوب التحدث بنعمة الله سبحانه وتعالى على الإطلاق	انظر الفصل الثانى	
٩١	لواقح الخزلان على كل من لم يعمل بالقرآن	أورده الشعرانى فى " لطائف المنن " ، ولم نعثر عليه ، ولا نعرف تاريخاً مُحدداً لتأليفه ، وإن كان ذكره فى لطائف المنن يعنى أن تأليفه سابق على سنة ٩٦٠ هـ .	لطائف المنن ، ص ٧٧ . المناقب ، ص ٦٧
٩٢	لواقح الأنوار القدسية فى بيان العهود المحمدية	ولا نعرف عنه إلا الاسم	الأعلام ، ج٤ ، ص ٣٢٢ .
٩٣	لواقح الأنوار القدسية فى مُختصر الفتوحات المكية	وقد ذكره فى لطائف المنن بدون إعطاء أية بيانات ، وإن كان من الواضح أنه ألفه قبل سنة ٩٤٢ هـ . والكتاب هو اختصار للفتوحات المكية لابن عربى	لطائف المنن ، ص٧٧ . المناقب ، ص ٦٩.
٩٤	المآثر والمفاخر فى علماء القرن العاشر		أورده مُحقق كتاب درر الغواص ، ص ٤
٩٥	مُختصر الألفية فى النحو	ولا نعرف عنه إلا الاسم .	كشف الظنون ، ج١ ، ص ١٥٢ .
٩٦	مُختصر تذكرة السويدى	ويذكر الزركلى أن هذا الكتاب فى " الطب " ولا نعلم تاريخ تأليفه . هذا وإن كان الزركلى قد ذكر أن للشعرانى مؤلفاً آخر بعنوان " مختصر تذكرة فى الطب " . ومن المرجح لدينا أن العنوانين للمؤلف نفسه	المناقب ، ص ٧٠. الأعلام ، ج٤ ، ص ٣٢٢ .
٩٧	مُختصر تذكرة القرطبى	انظر الفصل الثانى .	
٩٨	مُختصر الترغيب والترهيب		المناقب ، ص ٧٠
٩٩	مُختصر تفسير الإمام الأزدى	ذكره الشعرانى بقوله :" وطالعت تفسير الإمام سنيد بن عبد الله الأزدى يروى عن وكيع ، وهو تفسير نفيس .... ثم جردت أحاديثه وآثاره فى مجلد " .	لطائف المنن ، ص ٧٤ .
١٠٠	مُختصر السنن الكبرى للبيهقى	وقد أورد الشعرانى اسمه فى الميزان الكبرى	الميزان الكبرى ، ج١ ،

		، واعتبره أهم مصادره في هذا الكتاب . كما ذكره في لطائف المنن حيث قال " ثم طالعت السنن الكبرى للبيهقي ، ثم اختصرتها بحذف السند والمكرر دون الأحكام. ولا نعلم بالضبط تاريخ تأليفه ، وإن كان ذلك كما هو واضح قبل سنة ٩٥٥ هـ بوقت طويل .	ص ٦٢ لطائف المنن ، ص ٧٤ . الميزان الخضرية ، ص ٢٨ .
١٠١	مُختصر طهارة الجسم والفؤاد	ذكره المليجي قائلاً أن حجمه هو نصف الكتاب الأصلي .	المناقب ، ص ٧٠
١٠٢	مُختصر الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية	وقد ذكره الشعراني في أكثر من مؤلف ، كما ذكره حاجي خليفة . ولا نعرف هل هو نفسه كتاب " لواقح الأنوار القدسية في مختصر الفتوحات المكية" أم لا . ويذكر حاجي خليفة أن الشعراني انتهى من هذا المؤلف في ذي الحجة سنة ٩٦٠ هـ .	الميزان الكبرى،ج١،ص ٦٣. الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر ،ج ١، ص ١٤ . لطائف المنن ، ص ٧٥ . كشف الظنون،ج٣،ص ١٢٣٨ ، ١٢٣٩ .
١٠٣	مُختصر فرائد القلائد في علم العقائد		المناقب ، ص ٦٧
١٠٤	مُختصر قواعد الزركشي	ذكره الشعراني أكثر من مرة في لطائف المنن ، وذكر عنه أنه من جملة " أجمع القواعد وأوضحها عبارة " . ولا نعرف تاريخ تأليفه له ، وإن كنا نرجح أنه أتمه في مرحلة مبكرة من حياته .	لطائف المنن ، ص ٧٣ ، ٧٥ ، ٧٧ . المناقب ، ص ٧٠ . كشف الظنون ، ج ٣ ، ص ١٣٥٩ .
١٠٥	مُختصر عقيدة الإمام البيهقي		المناقب ، ص ٧٠
١٠٦	مُختصر المدونة الكبرى لإبن مالك	وهو في فقه المالكية . وقد ذكره في الميزان الكبرى في إطار حديثه عن رؤيته للرسول (ص) الذي نصحه بالإطلاع على أقوال ابن مالك " فامتثلت أمره صلى الله عليه وسلم و طالعت الموطأ والمدونة الكبرى،ثم اختصرتها وميزت فيها المسائل التي تميز بها عن بقية الأئمة .. ورأيته رضي الله عنه يقف عند حد الشريعة لا يكاد يتعداها ، وعلمت بذلك أن الوقوف على حد ما ورد أولى من الإبتداع و لو إستحسن " . وقد أورده أيضاً في لطائف المنن وهذا يعني أن تأليفه للكتاب كان قبل سنة ٩٥٥ هـ .	الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ٤٨ ، ٦٣ . لطائف المنن، ص٧٦ . المناقب ، ص ٦٧
١٠٧	مُختصر المعجزات والخصائص النبوية لجلال الدين السيوطي	وقد ذكر الشعراني عن هذا الكتاب مايلي : " وطالعت كتاب المعجزات والخصائص للشيخ جلال الدين السيوطي ، ثم اختصرتها " . هذا وإن كان حاجي خليفة يذكر هذا	الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ٦٣ . لطائف المنن ، ص٧٤ . المناقب ، ص ٦٨ . كشف الظنون ، ج

		الكتاب باسم " مختصر الخصائص النبوية لجلال الدين السيوطى " .ونعتقد أن تأليف الشعرانى له كان قبل سنة ٩٣٠ هـ .	٢ ، ص ٧٠٦ .
١٠٨	مُختصر المُوطأ للإمام مالك	وقد ذكره فى كتابه " الميزان الكبرى " ولا نعلم بالتحديد سنة تأليفه له .	الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ٤٨ .
١٠٩	مُختصر الهدى النبوى لإبن قيم الجوزية	ذكره الشعرانى فى لطائف المنن ، فى إطار حديثه عن مطالعاته فى كتب الحديث وأدلة المذاهب ، ولكن لا نعلم سنة تأليفه له .	لطائف المنن ، ص ٧٤ .المناقب ، ص٦٧
١١٠	مدارج السالكين إلى رسوم طريق العارفين	ذكره حاجي خليفة بهذا الاسم ، أما الزركلى فقد أورده باسم " مدارك السالكين إلى رسوم طريق العارفين " . وتوجد منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية	دار الكتب ، مخطوطات ، رقم ١٧٠ تصوف ، ميكروفيلم رقم ٣٤٩٥١ . كشف الظنون ، ج٣ ، ص ١٦٤٠ . الأعلام ، ج٤ ، ص ٣٢٢ .
١١١	مشارق الأنوار القدسية فى بيان العهود المحمدية	ذكره الشعرانى فى لطائف المنن قائلاً : " جمعت فيه أحاديث الترغيب والترهيب ، و جعلته على قسمين : مأثورات ومنهيات " . وقد ذكر حاجي خليفة أن الشعرانى فرغ من تأليفه فى ٢٨ رمضان سنة ٩٥٨ هـ .	لطائف المنن ، ص ٧٧ . الأنوار القدسية ، ص١٣٦ .المناقب ، ص ٦٩ .كشف الظنون ، ج ٣ ، ص١٦٨٨ .
١١٢	المفاخر والمآثر فى بيان علماء القرن العاشر	تحدث عنه الشعرانى فى كتاب الطبقات الصغرى . وكذلك ذكره المليجى وحاجى خليفة ، ومن الواضح أنه تراجم لبعض علماء القرن ، وهذا يعنى أن تأليفه تأخر عن سنة ٩٥٠ هـ ، وكان قبل سنة ٩٧١هـ وربما كان من أواخر مؤلفاته .	الطبقات الصغرى ، ص ٨٩ . المناقب ، ص ٦٨. كشف الظنون ، ج٣ ، ص ١٥٦٧ .
١١٣	مُفحم الأكباد فى بيان مواد الإجتهاد	ذكره الشعرانى فى لطائف المنن بهذا الإسم ، وكذلك فعل المليجى . ولكن حاجي خليفة ذكره بعنوان " مقتحم الأكباد فى مواد الإجتهاد " .	لطائف المنن ، ص ٧٧. المناقب ، ص ٦٧ .كشف الظنون ، ج ٣ ، ص ١٧٩٤ .
١١٤	المقاصد الشرعية فى بيان القواعد الشرعية	وهو كتاب فى علم الأصول الفقهية . وقد نشره حفيده صفر عبد الوهاب الشعرانى فى أوائل ثلاثينيات القرن العشرين .	مُقدمة صفر عبد الوهاب الشعرانى لكتاب المناقب الكبرى
١١٥	المُقدمة النحوية فى علم العربية	وهو فى النحو كما يتضح من العنوان . وقد ذكره حاجي خليفة بدون ذكر سنة التأليف .	كشف الظنون ، ج٣ ، ص ١٨٠٤ .
١١٦	منازل علوم الأولياء	ذكره الشعرانى بشكل غير مباشر فى كتاب	الأنوار القدسية ، ج١ ،

		" الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية " بقوله :" وقد كنا ألفنا كتاباً وذكرنا فيه جملة المنازل التى تنزلها الأولياء وتخلع عليهم علومها ... " . ومن الواضح أنه ألفه فى وقت مبكر عن سنة ٩٣١ هـ .	ص ١٢١ ، ١٥٢ .
١١٧	مناقب الشيخ محمد وفا	وقد ذكره الشعرانى فى ترجمته للشيخ بقوله :" وقد ذكرنا مناقبه فى كتاب مستقل " ومن الواضح أن ذلك تم قبل سنة ٩٦٠ هـ ، ربما بفترة طويلة .	الطبقات الكبرى ، ج٢ ، ص ٢٠ .
١١٨	المنح السنية على الوصيـة المتبولية	وقد ذكره الزركلى على أنه " شرح لوصية المتبولى " ولا نعرف سنة تأليفه . وقد نشر هذا الكتاب فى مصر فى سنة ١٩٩٨.	المنح السنية على الوصيةالمتبولية ،تعليق محمد مصطفى، القاهرة مكتبة الجندى، ١٩٩٨. الأعلام،ج٤، ص٣٢٢ .
١١٩	منح المنة فى التلبس بالسنة	وهو كتاب فى قواعد الإسلام والإيمان . وقد نشر هذا الكتاب فى لبنان فى سنة ١٩٩٩ . وقد ذكره الزركلى أيضاً ، بدون أية معلومات عن سنة التأليف . ومن الصعب معرفة تاريخ تأليف هذا الكتاب .	الشعرانى: منح المنة فى التلبس بالسنة ، تحقيق الشيخ عبدالوارث محمد على، بيروت، دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٩٩٩ . الأعلام،ج٤، ص٣٢٢ .
١٢٠	منع الموانع		ورد فى ص ٤من مُقدمة المُحقق لكتاب " درر الغواص"
١٢١	المنن الوسطى	وقد ذكره الشعرانى فى " لطائف المنن " .	لطائف المنن،ص٣١٨ .
١٢٢	المنن الصغرى		المناقب ، ص ٦٨
١٢٣	منهاج الوصول إلى علم الأصول	ذكره الشعرانى فى لطائف المنن ، وقال عنه :" جمعت فيه بين شرحى الجلال المحلى لجمع الجوامع ، وحاشية ابن أبى شريف " .	لطائف المنن ، ص٧٧.
١٢٤	منهج الصدق والتحقيق فى تفليس غالب المدعين للطريق	ذكره المليجى باسم"منهج الصدق والتحقيق فى تفليس غالب مُدعى الطريق . كما ذكره اسماعيل سليم باسمه الذى أوردناه ولكن بدون ذكر أية بيانات عنه .	المناقب ، ص ٦٧. الذيل ، ج٢ ، ص٥٩٢.
١٢٥	المنهج المُبين فى أخلاق العارفين	ذكره حاجى خليفة بدون ذكر بيانات عنه .	كشف الظنون ، ج٣ ،

			ص ١٨٨٣ .
١٢٦	المنهج المُبين فى بيان أخلاق العلماء والصالحين		المناقب، ص ٦٨
١٢٧	المنهج المُبين فى بيان أدلة المُجتهدين .	ذكره الشعرانى فى " لطائف المنن " ، وقال عنه : " عزوت فيه كل حديث إلى من رواه ، فكان كالتخريج لأحاديث كتاب كشف الغمة " . وفى الميزان الكبرى يتحدث عن أنه ألف هذا الكتاب" قبل دخولى فى محبة طريق القوم ووقوفى على عين الشريعة " . وفى موضع آخر يقول أنه ألفه فى المذاهب الأربعة ، مع اختصاص مذهب أبو حنيفة بمزيد الإهتمام . ونحن نعتقد بأن تأليفه لهذا الكتاب كان فى أعقاب الغزو العثمانى لمصر وليس قبله . و قد ذكره المليجى ، وذكره صاحب الذيل أنه فى ثلاثة مجلدات بمكتبة الزيتونة بتونس .	لطائف المنن ، ص٧٧ . الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ٩ ، ٥٥ . اليواقيت والجواهر ، ج٢ ، ص ٨٥ .المناقب ، ص ٧٠ الذيل ،ج ٢ ،ص ٥٩٢ . كشف الظنون ، ج ٣ ، ص ١٨٨٣ .
١٢٨	المنهج المبين فى بيان أخلاق العلماء والصالحين		المناقب ، ص ٦٨
١٢٩	موازين القاصرين	ذكره المليجى باسم " موازين الرجال القاصرين " . كما ذكره اسماعيل سليم بدون ذكر أية معلومات عنه .	المناقب ، ص ٦٨. الذيل ، ج ٢ ، ص ٥٩٩
١٣٠	الميزان الخضرية	انظر الفصل الثانى .	
١٣١	الميزان الدرية المُبينة لعقائد الفرق العلية		المناقب ، ص ٧٠
١٣٢	الميزان الشعرانية فى بيان عقائد الصوفية		المناقب ، ص ٧٠
١٣٣	الميزان الشعرانية المُدخلة لجميع أقوال الأئمة المجتهدين ومُقلديهم فى الشريعة المحمدية	انظر الفصل الثانى .	
١٣٤	الميزان الشعرانية المُقررة جميع عقائد أهل السُنة المُحمدية		المناقب ، ص ٧٠
١٣٥	ميزان العقائد الشعرانية المُشيدة بالكتاب والسنة المُحمدية		المناقب، ص ٧٠

١٣٦	النجاسة والغسل من مُلامسة الكلب	وقد تحدث عنه الشعراني في الميزان الكبرى ، وربما كان للكتاب عنوان آخر مختلف إلى حد ما . ولا نعرف سنة تأليفه بالضبط ، وإن كان قبل سنة ٩٥٥ هـ .	الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ٩١
١٣٧	نسخ مُبايعة اليهود والنصارى	ولا نعرف عنه إلا الإسم الذى أورده المليجى	المناقب ، ص ٦٩
١٣٨	النفحات القدسية فى بيان قواعد الصوفية	ذكرها المليجى وقال أنها " القواعد الوسطى "	المناقب ، ص ٦٩
١٣٩	النور الزاهر في الأجوبة عن الأكابر والأصاغر		المناقب ، ص ٦٩
١٤٠	النور الفارق بين المريد الصادق وغير الصادق	ذكره كل من المليجى واسماعيل سليم، بدون أية بيانات أخرى .	المناقب ، ص ٦٧. الذيل ، ج ٢ ، ص ٦٨٦
١٤١	هادى الحائرين إلى رسوم أخلاق العارفين	ذكره كل من المليجى واسماعيل سليم بدون أية بيانات أخرى .	المناقب ، ص ٧١. الذيل ج ٢ ، ص ٧١٥
١٤٢	ورد الأقطاب	وهو منشور فى نهاية كتاب " الميزان الخضرية " ويقول عنه الشعرانى " فهذا ورد ذكر الشيخ محيى الدين . إنه (ورد الأقطاب ، والمكّملين من أصحاب الدوائر الكبرى) ذكرته للإخوان ، رجاء العمل به ، وذكرت فى أخره بعض ما ينتجه كل ذكر من الأحوال الباطنة " . والورد يشتمل على خمسة وعشرين صيغة من صيغ الذكر .	الميزان الخضرية ، ص ١٤٩ ـ ١٥٧
١٤٣	وصايا الإخوان فيما يجب عليهم استعماله فى هذا الزمان		المناقب ، ص ٦٧
١٤٤	وصايا العارفين		المناقب ، ص ٦٨
١٤٥	وصايا العارفين لعوام التجار والفقراء المؤمنين		المناقب ، ص٦٧
١٤٦	وصايا العارفين المُقتبسة من حضرة رب العالمين		المناقب ، ص ٦٨
١٤٧	اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر	انظر الفصل الثانى	
١٤٨	كتاب عن الشيخ نور الدين الشونى	ففى كتاب "الطبقات الكبرى" ذكر الشعرانى أنه ينوى تأليف هذا الكتاب ، وذلك فى إبان ترجمته للشيخ ، حيث قال : " وإن شاء الله	الطبقات الكبرى ، ج ٢ ، ص ١٥٦ .

		تعالى تفردها بالتأليف إن كان فى الأجل فسحة " . فإذا كان الشعرانى قد ذكر ذلك فى حدود سنة ٩٦٠ هـ فمن المحتمل أن يكون قد قام بذلك .	
١٤٩	كتاب عن ذم الأئمة كلهم للرأى	ويشير الشعرانى لذلك فى كتابه " الميزان الخضرية " بالقول :" وقد ألفت كتاباً فى ذم الأئمة كلهم للرأى ، وبيان حثهم على العمل بالكتاب والسنة " . ومن الواضح أن ذلك كان قبل سنة ٩٦٠ هـ .	الميزان الخضرية ، ص ٤٩ .
١٥٠	كتيب عن بعض اجتهادات الإمام أبو حنيفة	وقد ذكر الشعرانى ذلك إبان حديثه عن الإمام أبو حنيفة بقوله : " وقد جمعت جملة من دقيق استنباطاته فى كراسة ..... " .	الميزان الخضرية ، ص ٦٥ .
١٥١	كتاب فى بيان سنده فى قراءة الكتب عن طريق الحافظ الجلال السيوطى		المناقب ، ص ٧٠
١٥٢	كتاب فى تفسير الأحلام		المناقب ، ص ٧١

المصادر والمراجع

أولا: الوثائق غير المنشورة:ـ

- سجلات محكمة باب الشعرية سجل ٦١٦، ٦٣١.
- سجلات محكمة القسمة العسكرية، سجل ٥٩.

ثانيا: المخطوطات:ـ

- محمد الصواف

الجوهر الفريد فى أمر الصوفى والمُريد، مخطوط بمكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج، رقم ٨٦، تصوف.

- محمد بن أبى السرور البكرى

الكواكب السائرة فى أخبار مصر والقاهرة، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم ٢٥٢٣، تاريخ.

- يوسف الملوانى

تحفة الأحباب بمن ملك مصر من الملوك والنواب، مخطوط بمكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج، رقم ٨، تاريخ.

ثالثا: المصادر المطبوعة:ـ

- القرآن الكريم
- أحمد الرشيدى

حُسن الصفا والإنتهاج بذكر من ولى إمارة الحاج، تحقيق: د. ليلى عبد اللطيف أحمد، القاهرة، مكتبة الخانجى ١٩٨٠.

- أحمد الشرنوبى

طبقات الشرنوبى، القاهرة، المطبعة الشرقية، ١٣٠٥ هـ.

- أحمد بن زنبل الرمال

واقعة السلطان الغورى مع سليم العثمانى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧.

- أحمد شلبى عبد الغنى

أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة، من الوزراء والباشات (الملقب بالتاريخ العينى)، تحقيق: د. عبد الرحيم عبد الرحمن، القاهرة، مكتبة الخانجى، ١٩٧٨.

- إسماعيل باشا بن محمد أمين بن الأمير سليم البغدادى
إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، ج١ ١٩٤٥، ج٢، ١٩٤٧، مطبعة ووكالة المعارف، استانبول.
- بدر الدين العينى
السيف المهند فى سيرة الملك المؤيد شيخ المحمودى: تحقيق: فهيم محمد شلتوت، مراجعة: د. محمد مصطفى زياده، القاهرة، دار الكتاب العربى، ١٩٦٧.
- جلال الدين السيوطى
الأحاديث المنيفة فى فضل السلطنة الشريفة، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدنى، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٩٢.
- حاجى خليفة
كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، استانبول، مطبعة وكالة المعارف ج١، ج٢، ج٣، ١٩٤٣.
- د. حسن الشرقاوى
معجم ألفاظ الصوفية، القاهرة، مؤسسة مختار، ط ١، ١٩٨٧.
- خير الدين الزركلى
الأعلام، الجزءان الثانى والرابع، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٦، ١٩٨٤.
- دائرة المعارف الإسلامية
المجلد الثانى (الجزء الثالث عشر - العدد السابع).
- شمس الدين محمد بن طولون
مفاكهة الخلان فى حوادث الزمان، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القسم الثانى، ١٩٦٤.
- شهاب الدين محمود الخفاجى:
ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا، القاهرة، المطبعة الوهبية، ١٢٩٤ هـ.
- عبد الرحمن الجبرتى:
عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، الجزآن الأول والثانى، القاهرة، مطبعة الأنوار المحمدية، د. ت. ط.
- عبد الرؤف المناوى:
الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية (طبقات المناوى)، الجزء الرابع، تحقيق: د. عبد الحميد صالح حمدان، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٤.

ـ عبد الغنى النابلسى:
الحقيقة والمجاز فى الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز، أعده للنشر:د. أحمد عبد المجيد هريدى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦.
(وهو مطبوع، وغير مُحقق).
ـ عبد الوهاب الشعرانى:
الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية (مطبوع على هامش كتاب الطبقات الكبرى)، القاهرة، مكتبة محمد على صبيح، د. ت. ط.
الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، القاهرة، دار جوامع الكلم، ١٩٨٧.
+++++++++++++
البحر المورود فى المواثيق والعهود، القاهرة، د. ت. ط.
+++++++++++++
البدر المنير فى غريب أحاديث البشير النذير، نشر وتعليق: عبد الرحمن حسن محمود، القاهرة، مكتبة عالم الفكر، ط ١، ١٩٩٦.
+++++++++++++
تنبيه المغترين فى أواخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر، القاهرة، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، ١٣٩٠ هـ.
+++++++++++++
الجواهر والدرر (مطبوع على هامش كتاب الإبريز لأحمد ابن المبارك)، القاهرة، المطبعة الأزهرية، ١٩٢٧.
+++++++++++++
درر الغواص على فتاوى سيدى على الخواص (مطبوع على هامش كتاب الإبريز) القاهرة، المطبعة الأزهرية ١٩٢٧.
+++++++++++++
الدرر المنثورة فى بيان زبد العلوم المشهورة، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة، دار التراث العربى، ط ١، ١٩٨٠. وقد نشره المحقق بعنوان آخر وهو: خُلاصة علوم الإسلام.
+++++++++++++
الطبقات الكبرى (لواقح الأنوار فى طبقات الأخيار)، القاهرة، مكتبة محمد على صبيح، د. ت. ط.
+++++++++++++
الطبقات الصغرى، وضع حواشيه: محمد عبد الله شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١،

١٩٩٩.

+++++++++++++++

الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر (مطبوع على هامش اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر)، بيروت، دار المعرفة، (وهى طبعة مُصورة عن طبعة المطبعة اليمنية بمصر سنة ١٣١٧ هـ). د.ت.ط.

+++++++++++++++

لطائف المنن والأخلاق فى بيان وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق، القاهرة، تقديم: د. عبد الحليم محمود، مكتبة عالم الفكر، ط٢، ١٩٧٦.

+++++++++++++++

كشف الغمة عن جميع الأمة، القاهرة، مكتبة مصطفى البابى الحلبى، ١٩٥١.

+++++++++++++++

المُختار فى صحبة الأخيار. تحقيق: د. عبد الرحمن عميره، طلعت غنام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٧٣.

+++++++++++++++

مختصر تذكرة القرطبى، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د. ت. ط.

+++++++++++++++

المنح السنية على الوصية المتبولية، تعليق: محمد مصطفى ابن أبى العلا، القاهرة، مكتبة الجندى، ١٩٩٨.

الميزان الخضرية، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، القاهرة، مكتبة عالم الفكر، ط١، ١٩٨٩.

+++++++++++++++

الميزان الشعرانية المُدخلة لجميع أقوال الأئمة المجتهدين ومُقلديهم فى الشريعة المحمدية (الميزان الكبرى)، القاهرة، المطبعة الشرفية، ١٣١٨ هـ.

+++++++++++++++

اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر، بيروت، دار المعرفة (وهى طبعة مصورة عن طبعة المطبعة اليمنية بمصر سنة ١٣١٧ هـ)، د. ت. ط.

- على مبارك

الخطط التوفيقية الجديدة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج٢، ج١٤، ١٩٨٢.

- عمر رضا كحالة

معجم المؤلفين، الجزء السادس، بيروت، دار إحياء التراث العربى ومكتبة المثنى، د.ت.ط.

- قانون نامه مصر

ترجمة وتعليق: د. أحمد فؤاد متولى، القاهرة، د. ت.ط.

ـ لويس معلوف البستانى، فؤاد إبرام البستانى

مُنجد الطلاب، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٥.

ـ مجد الدين محمد ابن يعقوب الفيروزابادى

القاموس المحيط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز تحقيق التراث، سلسلة التراث للجميع، ج٢، العدد ٩، ج٣، العدد ١٧، ١٩٧٨.

ـ محمد الأمين فضل الله محب الله المحبى

خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر، الجزء الثانى، القاهرة، ١٢٨٤ هـ.

ـ محمد بن أحمد بن إياس

بدائع الزهور فى وقائع الدهور، تحقيق: محمد مصطفى زياده، الجزأن الرابع والخامس، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٣، ١٩٨٤.

ـ محمد رمزى

القاموس الجغرافى للبلاد المصرية من عهد قدماء المصريين إلى سنة ١٩٤٥. القسم الأول (البلاد المندرسة)، والقسم الثانى (الأجزاء الأولى والثانى والثالث) القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤.

ـ محمد محيى الدين المليجى

تذكرة أولى الألباب فى مناقب الشعرانى سيدى عبد الوهاب، القاهرة، مطبعة أمين عبد الرحمن، ١٩٣٢.

ـ نجم الدين الغزى

الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، الجزأن الأول والثالث، تحقيق د. جبرائيل سليمان جبور، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٧٩.

ـ نظارة المالية

قاموس جغرافى للقطر المصرى، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٨٩٩.

رابعا: المراجع العربية

ـ د. إبراهيم على طرخان

مصر فى عصر دولة المماليك الجراكسة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠.

ـ أحمد صادق سعد

تاريخ مصر الإقتصادى الإجتماعى فى ضوء نمط الإنتاج الآسيوى، بيروت، دار ابن خلدون، ط١، ١٩٧٩.

- أمين الخولى

صلات بين النيل والفولجا، القاهرة، دار المعرفة، ط١، ١٩٦٤.

- د. البيومى إسماعيل الشربينى

مُصادرة الأموال فى الدولة الإسلامية (عصر سلاطين المماليك)، الجزء الثانى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ١١١، ط ١، ١٩٩٧.

- د. توفيق الطويل

التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، عدد ٢١، ط٢، ١٩٨٨.

الشعرانى إمام التصوف فى مصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، عدد ٢٣، ١٩٨٨.

- حمزة عبد العزيز بدر

أنماط المدفن والضريح فى القاهرة العثمانية (١٥١٧ - ١٨٠٥)، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب بسوهاج، جامعة أسيوط (جنوب الوادى حالياً)، قسم الآثار الإسلامية، ١٩٨٩.

- د. زكى مبارك

التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق، القاهرة، الجزء الأول، مطبعة الإعتماد، ١٩٣٨. الجزء الثانى، دار الكتاب العربى، ط٢، ١٩٥٤.

- د. سعاد ماهر

مساجد مصر وأولياؤها الصالحون، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، الجزء الخامس، ١٩٨٣.

- د. سعيد عبد الفتاح عاشور

العصر المماليكى فى مصر والشام، القاهرة، دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٦٥.

- د.سيد محمد السيد:

مصر فى العصر العثمانى فى القرن السادس عشر، دراسة فى النظم الإدارية والقضائية والمالية والعسكرية، القاهرة، مكتبة مدبولى، ١٩٩٧.

- طه عبد الباقى سرور

الشعرانى والتصوف الإسلامى، القاهرة، مكتبة الخانجى، ١٩٥٢.

ـ عبد الحفيظ فرغلى على القرنى

عبد الوهاب الشعرانى إمام القرن العاشر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الأعلام، عدد ١١٦، ١٩٨٥.

ـ عبد الرازق إبراهيم عيسى

تاريخ القضاء فى مصر العثمانية (١٥١٧ ـ ١٧٩٨)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ١١٧، ١٩٩٨.

ـ د. عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم

الريف المصرى فى القرن الثامن عشر، القاهرة، مكتبة مدبولى، ١٩٨٦.

::::::::::::::

فصول فى تاريخ مصر الإقتصادى والاجتماعى فى العصر العثمانى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ٣٨، ١٩٩٠.

ـ د. عبد العزيز الشناوى

الدولة العثمانية دولة مفترى عليها، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية،الجزء الأول، ١٩٨٣.

ـ عبد الغنى سنى بك (مترجم)

الخلافة وسلطة الأمة، تقديم: د. نصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار النهر، سلسلة ذاكرة الأمة، العدد الأول، ط٢، ١٩٩٥.

ـ د. عبد الله العروى

مفهوم الحرية، بيروت، دار التنوير، ط٢، ١٩٨٣.

ـ د. عبد الكريم رافق

العرب والعثمانيون ١٥١٦ ـ ١٩١٦، دمشق، ط١، ١٩٧٤.

ـ علماء الحملة الفرنسية

وصف مصر، النظام المالى والإدارى، (وهى دراسة للكونت ستيف)، الجزء الخامس، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،٢٠٠٢.

ـ د. على إبراهيم حسن

مصر فى العصور الوسطى من الفتح العربى حتى الفتح العثمانى، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط٥، ١٩٦٤.

ـ د. على بركات

رؤية الجبرتى لبعض قضايا عصره، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ١٠٣، ١٩٩٧.

ـ د. فاروق عثمان أباظه

أثر تحول التجارة العالمية إلى رأس الرجاء الصالح على مصر وعالم البحر المتوسط أثناء القرن السادس عشر، الإسكندرية، مطبعة الانتصار، ١٩٨٨.

ـ مجدى عبد الرشيد بحر

القرية المصرية فى عصر سلاطين المماليك ٤٨ ـ ٩٢٣ هـ / ١٢٥٠ ـ ١٥١٧ م، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، عدد ١٧٠، ١٩٩٩.

ـ محمد أبو زهرة

أصول الفقة، القاهرة، دار الفكر العربى، د. ت. ط.

ـ محمد سعيد عشماوى

جوهر الإسلام، بيروت، دار الوطن العربى، ط١، ١٩٨٤.

ـ محمد سيد كيلانى

الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى، القاهرة، دار الفرجانى، ١٩٨٤.

ـ د. محمد صبرى الدالى

الزاوية والمجتمع المصرى فى القرن السادس عشر، دراسة حالة ـ زاوية الشعرانى، طوكيو، مشروع دراسات الحضارة الإسلامية، سلسلة أبحاث دراسات الحضارة الإسلامية، العدد ٢٠، ٢٠٠٠.

+++++++++++++++

المشايخ والغزو العثمانى لمصر، طوكيو، مشروع دراسات الحضارة الإسلامية، سلسلة أبحاث دراسات الحضارة الإسلامية، العدد ٢٢، ٢٠٠١.

+++++++++++++++

دور المتصوفة فى تاريخ مصر فى العصر العثمانى ١٥١٧ ـ ١٧٩٨، بلبيس، دار التقوى، ط١، ١٩٩٤.

ـ د. محمد عمارة

نظرية الخلافة الإسلامية، القاهرة، دار الثقافة الجديد، سلسلة قضايا إسلامية، عدد ٥، ١٩٨٠.

ـ محمد محمد أمين

الأوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر (٦٤٨ ـ ٩٢٣ هـ / ١٢٥٠ ـ ١٥١٧ م)، القاهرة، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨٠.

- د. محمود اسماعيل
الإسلام السياسى بين الأصوليين والعلمانيين، الكويت، دار الشراع العربى، ط١، ١٩٩٣.
:::::::::::::::
دراسات فى الفكر والتاريخ الإسلامى، القاهرة، سينا للنشر، ط١، ١٩٩٤.
- ميكل ونتر
المجتمع المصرى تحت الحكم العثمانى، ترجمة: إبراهيم محمد إبراهيم، مراجعة: د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١.
- نصر محمد عارف
فى مصادر التراث السياسى الإسلامى، دراسة فى إشكالية التعميم قبل الإستقراء والتأصيل، تقديم: د. منى أبو الفضل، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، سلسلة المنهجية الإسلامية، العدد رقم ٧، ط١، ١٩٩٤.
- نيكور ابيلبسينو
تنظيم الإمبراطورية العثمانية (القرنان الرابع عشر والخامس عشر)، فى كتاب: تاريخ الدولة العثمانية، إشراف روبير مانتران، الجزء الأول، ترجمة بشير السباعى، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٣.
- هاملتون جب، هارولد بوون
المجتمع الإسلامى والغرب، ترجمة: د. أحمد عبد الرحيم مصطفى، مراجعة: د. أحمد عزت عبدالكريم، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧١.

خامسا: المراجع الأجنبية
:::::::::::::::::

Michael Winter; Society and Religion In Early Ottman Egypt- Studies In the Writings of' Abd al- Wahháb al- Sha'rant, Transaction, Inc. New Brunswick, 1982.

المحتويات

صدر فى هذه السلسة

١- الأصول التاريخية لمسألة طابا - دراسة وثائقية .
د. يونان لبيب رزق .
٢- مجمع اللغة العربية - دراسة تاريخية .
د. عبد المنعم الدسوقى الجميعى .
٣- التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين دراسة فى فكر الشيخ محمد عبده
د. زكريا سليمان بيومى .
٤- الجذور التاريخية لتحرير المرأة المصرية فى العصر الحديث .
د. محمد كمال يحيى .
٥- رؤية فى تحديث الفكر المصرى - «الشيخ حسين المرصفى وكتابة رسالة الكلم الثمان مع النص الكامل للكتاب» .
د. احمد زكريا الشلق .
٦- صياغة التعليم المصرى الحديث - دور القوى السياسية والاجتماعية والفكرية ١٩٢٣- ١٩٥٢.
د. سليمان نسيم .
٧- دور مصر فى افريقيا فى العصر الحديث .
د. شوقى عطا الله الجمل .
٨- التطورات الاجتماعية فى الريف المصرى قبل ثورة ١٩١٩ .
د. فاطمة علم الدين عبد الواحد .
٩- المرأة المصرية والتغيرات الاجتماعية ١٩١٩ - ١٩٤٥ .
د. لطيفة محمد سالم
١٠- الأسس التاريخية للتكامل الاقتصادى بين مصر والسودان دراسة فى العلاقات الاقتصادية السودانية ١٨٢١ - ١٨٤٨ .
د. نسيم مقار .
١١- حول الفكرة العربية فى مصر -«دراسة فى تاريخ الفكر السياسى المصرى المعاصر» .
د. فؤاد المرسى خاطر .
١٢- صحافة الحزب الوطنى ١٩٠٧ - ١٩١٢ «دراسة تاريخية» .
د. يواقيم رزق مرقص .
١٣- الجامعة الأهلية بين النشأة والتطور .
د. سامية حسن ابراهيم .
١٤- العلاقات المصرية السودانية ١٩١٠ - ١٩٢٤ .
د. أحمد دياب .
١٥- حركة الترجمة فى مصر فى القرن العشرين .
د. أحمد عصام الدين .
١٦- مصر وحركات التحرر الوطنى فى شمال أفريقيا .
د. عبد الله عبد الرازق ابراهيم .
١٧- رؤية فى تحديث الفكر المصرى ز دراسة فى فكر أحمد فتحى زغلول ز .
د. أحمد زكريا الشلق .
١٨- صناعة تاريخ مصر الحديث - ز دراسة فى فكر عبد الرحمن الرافعى ز .
د. حمادة محمود إسماعيل .

١٩- الصحافة والحركة الوطنية المصرية ١٩٤٥- ١٩٥٢ - من ملفات الخارجية البريطانية .
د. لطيفة محمد سالم .
٢٠- الدبلوماسية المصرية وقضية فلسطين ١٩٤٧ ، ١٩٤٨ .
د. عادل حسين غنيم .
٢١- الجمعية الوطنية المصرية سنة ١٨٨٣ - ز جمعية الانتقام ز .
د. زين العابدين شمس الدين نجم .
٢٢- قضية الفلاح فى البرلمان المصرى ١٩٢٤ - ١٩٣٦
د. زكريا سليمان بيومى .
٢٣- فصول فى تاريخ تحديث المدن فى مصر ١٨٢٠ - ١٩١٤ .
د. حلمى أحمد شلبى .
٢٤- الأزهر ودوره السياسى والحضارى فى أفريقيا .
د. شوقى الجمل .
٢٥- تطور النقل والمواصلات الداخلية فى مصر فى عهد الاحتلال البريطانى ١٨٨٢ - ١٩١٤ .
د. فاطمة علم الدين .
٢٦- جمعية مصر الفتاه ١٨٧٩ - دراسة وثيقية .
د. على شلش .
٢٧- السودان فى البرلمان المصرى ، ١٩٢٤ - ١٩٢٦ .
د. يواقيم رزق مرقص .
٢٨- عصر حككيان
أ.د. أحمد عبد الرحيم مصطفى .
٢٩- صغار ملاك الأراضى الزراعية فى مديرية المنوفية ١٨٩١ - ١٩١٣ .
د. حلمى أحمد شلبى .
٣٠- المجالس النيابية فى مصر فى عهد الاحتلال البريطانى .
د. سعيدة محمد حسنى .
٣١- دور الطلبة فى ثورة ١٩١٩ - ١٩٢٢ .
د. عاصم محروس عبد المطلب .
٣٢- الطليعة الوفدية والحركة الوطنية ١٩٤٥ - ١٩٥٢ .
د. إسماعيل محمد زين الدين .
٣٣- دور الاقاليم فى تاريخ مصر السياسى .
د. حمادة محمود إسماعيل .
٣٤- المعتدلون فى السياسة المصرية .
د. أحمد الشربينى السيد .
٣٥- اليهود فى مصر .
د. نبيل عبد الحميد سيد أحمد
٣٦- مصر فى كتابات الرحالة الفرنسيين فى القرنين السادس عشر والسابع عشر .
د. الهام محمد على ذهنى .
٣٧- المعتدلون فى السياسة المصرية .
ماجد محمد محمود .

٣٨- مصر والحركة الوطنية .
أ.د. محمد عبد الرحمن برج .
٣٩- مصر وبناء السودان الحديث .
د. نسيم مقار .
٤٠- تطور الحركة النقابية للمعلمين المصريين ١٩٥١ - ١٩٨١ .
د. محمد أبو الاسعاد .
٤١- الماسونية فى مصر .
د. على شلش .
٤٢- القطن فى العلاقات المصرية البريطانية ١٨٣٨ - ١٩٤٢ .
د. عاصم محروس عبد المطلب .
٤٣- المفكرون والسياسة فى مصر المعاصرة .
د. محمد صابر عرب .
٤٤- السودان في البرلمان المصرى .
د. يواقيم رزق مرقص
٤٥- طوائف الحرف فى مصر ١٨٠٥ - ١٩١٤ .
د. عبد السلام عبد الحليم عامر .
٤٦- مصر ومنظمة المؤتمر الاسلامى ١٩٧٩ - ١٩٨٧ .
د. عبد الله الأشعل .
٤٧- السياحة فى مصر خلال القرن التاسع عشر ١٨٩٨ - ١٨٨٢ - دراسة فى تاريخ مصر الاقتصادى والاجتماعى .
د. السيد سيد أحمد توفيق دياب .
٤٨- حوادث مايو ١٩٢١ صفحة مجهولة من ثورة ١٩١٩ .
د. حمادة محمود أحمد اسماعيل .
٤٩- حدود مصر الغربية (دراسة وثائقية).
د. فاطمة علم الدين عبد الواحد .
٥٠- الدور الأفريقى لثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ .
د. شوقى الجمل .
٥١- مصر فى كتابات الرحالة الفرنسيين فى القرن التاسع عشر ١٨٠٥ - ١٨٧٩ .
د. الهام محمد على ذهنى .
٥٢- الصحافة المصرية والحركة الوطنية من الاحتلال إلى الاستقلال ١٨٨٢ - ١٩٢٢ .
د. رمزى ميخائيل .
٥٣- المؤرخون والعلماء فى مصر فى القرن الثامن عشر .
د. عبد الله محمد عزباوى .
٥٤- الحزب الوطنى الديمقراطى المصرى (١٩١٨ - ١٩٢٣)
د. أحمد زكريا الشلق
وبين يديك العدد (٥٥)
٥٥- الخطاب السياسى الصوفى فى مصر
د. محمد صبرى الدالى


مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة
Bibliotheca Alexandrina
08066558